تاریخ ہندی فلسفہ
جلد

سلسلۂ نصابیات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

نشان (۳۳۳)

تاریخ ہندی فلسفہ

جلد سوم

اشاعت سنہ ۱۹۴۰ء

مصنفہ

ایس این۔ داس گپتا

ایم اے۔ پی ایچ ڈی

پرنسپل سنسکرت کالج کلکتہ

مترجمہ

راے شیو موہن لعل صاحب ماتھر

ایم اے۔ ویدانت بھوشن

(ریڈر ہندی فلسفہ جامعۂ عثمانیہ)

سنہ ۱۳۶۴ھ م سنہ ۱۳۵۴ف م سنہ ۱۹۴۵ء

مطبوعہ

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

تاریخ ہندی فلسفہ

جلد سوم

اس کتاب کی دوسری جلد ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس جلد کی اشاعت میں تاخیر جن وجوہ سے ہوئی۔ ان میں سے حد سے زیادہ انتظامی اور تعلیمی کام جس کا بوجھ مصنف کے سر پر ہے۔ اس کی لگاتار علالت اور نہایت سخت کام کے باعث ایک آنکھ کا افسوسناک فقدانِ بصارت جس کے باعث اسے اکثر اوقات دوسروں کی مدد کا محتاج ہونا پڑتا ہے۔ اور مقام اشاعت اور کلکتے کے درمیان طویل فاصلہ قابل ذکر ہیں۔ خوش قسمتی سے جلدِ چہارم کا قلمی نسخہ تیار ہو چکا ہے۔

اس جلد کو لکھتے وقت مصنف نے ان قلمی نسخہ جات کو حاصل کرنے کے لیے بہت کوشش کی ہے۔ جو دکن میں فلسفۂ خدا پرستی کی نشو و نما کا مسلسل بیان پیش کر سکیں۔ جو کتب شایع ہو چکی ہیں۔ ان کی تعداد بہت قلیل ہے۔ اور ساری کہانی ان نادر مسودوں کے لگاتار حوالے کے بغیر بیان نہیں کی جا سکتی۔ کہ جن میں سے ہی مبادیات کو فراہم کیا جا سکتا ہے۔ اب تک کوئی بھی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی۔ جو وشنو خیالات کی ایک مسلسل تاریخ کی دریافت اور تعبیر پر کوئی روشنی ڈال سکے۔ بہت اچھا ہوتا۔ اگر تامل اور تلگو کی کتابوں کو وشنو مت کی تاریخ جیسی کہ وہ نہ صرف سنسکرت میں بلکہ دکن کی دیسی زبان میں اشاعت پذیر ہوتی ہے اس کی کھوج میں نتیجہ خیز طریق سے استعمال کیا جا سکتا لیکن مصنف سے جہاں تک بن پڑا ہے۔ اس نے خود کو سنسکرت مبادیات پر ہی محدود رکھا ہے۔ اس

محدودیت کا ہونا تین وجوہ سے ضروری تھا۔ پہلی وجہ یہ ہے، کہ مصنف دکن کی مختلف دیسی زبانوں میں مہارت نہیں رکھتا۔ دوسری یہ کہ ایسی معلومات کے شمول اور استعمال سے کتابِ ہذا اپنی مجوزہ وسعت سے بہت بڑھ جاتی اور تیسری وجہ یہ ہے، کہ ان مقامی ادبیات سے معلومات کا شمول اُن فلسفیانہ مسائل میں معنوی طور پر کوئی ایزادی نہ کرسکتا۔ جو اس کتاب میں پیش کردہ خدا پرستانہ قیاسات کی تہ میں پائے جاتے ہیں۔ اگر فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے صحیح طور پر دیکھا جائے۔ تب اس کتاب کا کچھ مسالہ بے محل سا دکھلائی دے گا۔ لیکن اِس جلد اور اس کے بعد شائع ہونے والی جلد میں اُس مذہبی مرضیات کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔ جو اُس فلسفۂ عبادت سے تعلق رکھتی ہے۔ جو دکن میں اس قدر تفوق رکھتا ہے اور جس نے نہ صرف وسطی زمانوں میں لوگوں کے دلوں پر اس قدر اثر ڈالا ہے بلکہ ماضی قریب اور عہد حاضرہ میں بھی مذاہب ہند کا نہایت اہم عنصر ہے۔ ہندوستان میں فلسفہ صرف اغلاق ہی نہیں بلکہ مذہب کو بھی اپنے اندر شامل کرتا ہے۔ مذہب کی سب سے بڑی علامت مخصوصہ وہ جذبہ یا کیفیتِ قلبی ہے جو ایک نظامِ عقائد کے ساتھ مربوط ہو۔ اور اس حیثیت سے فلسفے کے ان نمایاں مدارس پر جن کی پیدائش جنوبی ہند میں ہوئی ہے۔ بحث کرتے وقت جذبۂ عبادت کی اہم مرضیاتی نشو و نماؤں پر زور دینا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اس لیے مصنف ان لوگوں سے معاف کیا جائے گا۔ جو بھگتی یا مذہبی جذبے کے پہلو پر کوئی تاکید پسند نہیں کرتے اور ان سے بھی جو جذباتی پہلو پر حد سے زیادہ تاکید کے خواستگار رہیں۔ جو وشنو مسلک کا اصلی جوہر ہے۔ اس نے فلسفے کے حق میں میں ایک درمیانی راستہ اختیار کرنے کی کوشش کی ہے جو اس کتاب میں زیر بحث مدارس خیال میں مذہبی جذبے کے ساتھ لاینفک طور پر وابستہ ہے۔

آرِہ اروں پر جن کی تصانیف تامل زبان میں ہیں۔ بحث کرنے میں مصنف غالباً اپنی حدودِ بحث سے تجاوز کر گیا ہے مگر وہ محسوس کرتا تھا، کہ آرِواروں کے فلسفۂ عبادت کی ماہیت کو ظاہر لیے بغیر رامانج اور اس کے مقلدین کے فلسفے پر بحث تاریخی طور پر ناکمل ہوگی۔ اور اگرچہ آرِواروں کے مطالعے کا اصلی مسالہ تامل زبان میں ہی پایا جاتا ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے اُن کتب کے سنسکرت ترجمے خواہ قلمی نسخوں اور خواہ چھپی ہوئی کتابوں کی صورت میں دستیاب ہو سکتے ہیں۔ جن پر تامل مصنفین کے متعلق اس کتاب میں دیے ہوئے بیانات مبنی ہیں۔

ادبیاتِ پنچ راتر پر بحث کرنے میں کچھ مشکل کا سامنا ہوا۔ کیونکہ ان میں سے اکثر کتب کی اب تک اشاعت نہیں ہوئی لیکن خوش قسمتی سے اِن ادبیات کی ایک ضخیم کتاب قلمی نسخے کی صورت میں مصنف کے ہاتھ لگ گئی تھی۔ سیجر درکی کتاب کے سو اپنچ راتر کے مذہب پر کوئی قابل قدر کتاب نہیں لکھی گئی۔ اگرچہ رامانج کے بھاشیہ کے ترجمے پائے جاتے ہیں۔ لیکن اب تک اس کے فلسفے پر اس کے مدرسے کے دیگر بڑے بڑے فلسفیوں کے تعلق میں بحیثیت مجموعی کوئی بحث نہیں کی گئی۔ عملی طور پر وینکٹ ۔میگھ ناداری اور دیگر مفکرین مدرسۂ رامانج کے فلسفے کے بارے میں جن کی اکثر تصانیف اب تک شایع ہی نہیں ہوئیں کوئی کتاب روشنی میں نہیں آئی۔ نیز وگیانِ بھکشو کے فلسفے کے متعلق بھی کچھ نہیں لکھا گیا۔ اور اگرچہ نمبارک کے بھاشیے کا ترجمہ ہو چکا ہے۔ لیکن اس کے مقلدین کے تعلق میں نمبارک کے متعلق کوئی مترتب بیان دیکھنے میں نہیں آیا۔ اس طور پر مصنف کو اپنی تشریح اور واقعہ نگارانہ تفتیش میں تقریباً بالکل ہی اشاعت یافتہ اور غیر اشاعت یافتہ ادبیات کی اُن کثیر التعداد کتب کا سہارا لینا پڑا ہے جو زیادہ تر اندرونی شہادت پر مبنی ہیں اگرچہ قدرتی طور پر اس نے اُن تمام مضامین اور مقالہ جات کو استعمال کرنے کی کوشش کی ہے۔ جو اس موضوع پر شایع ہو چکے ہیں۔ جن موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔ وہ بہت وسیع ہیں اور یہ امر فاضل قارئین سے تعلق رکھتا ہے کہ اس بات کا خود اندازہ لگائیں، کہ باوجود ان نقائص کے جو اس کے اندر گھس آئے ہوں۔ کامیابی ہوئی ہے یا نہیں۔

اگرچہ مسئلہ عبادت کی اہمیت اور موحدانہ قیاسات کا سراغ رگ وید کے بعض مناجاتی نغمات اور گیتا، مہا بھارت اور وشنو پران کی سابق تر مذہبی ادبیات میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس پر بھی خدا کے ساتھ جذباتی رشتے پر تاکیدِ خاص صرف آرلواروں کے روایتی نغمات اور یامنا اور رامانج سے لیکر جنوبی ہند کے فلسفیانہ مصنفین میں ہی پائی جاتی ہے۔ بھکتی یا عبادت کا یہ جذباتی رشتہ مختلف وشنو مصنفین اور سنتوں کے تصانیف کے اندر کئی صورتوں میں اختلاف پذیر ہو گیا تھا۔ یہ جلد اور اس کے بعد کی جلدیں زیادہ تر انہی صورتوں کو ان کے فلسفیانہ تناظرات کے تعلق میں بیان کرنے کے لیے ہی مرقوم ہوئیں ہیں اس نقطۂ نگاہ سے جلد حاضرہ اور جلد چہارم کو ہندوستان کا فلسفۂ خدا پرستی کہہ سکتے ہیں اور یہ مطالعہ شیو اور شاکت خدا پرستی کی صور متنوعہ کی بحث میں جزوی طور پر جاری رہے گا۔

جلدِ چہارم مادھو اور اس کے مقلدین کے فلسفے شنکرا و راس کے مقلدین کے وحدت پرستانہ فکر کے ساتھ ان کے کڑوے تعلق میں بحث کرے گی۔ اس میں بھاگوت پران کے خدا پرستانہ فلسفے اور ولبھ اور شری چیتنیہ کے مقلدین کے خدا پرستانہ فلسفے پر بھی بحث کرے گی۔ خدا پرست فلسفیوں میں مادھو کے مقلد جے تیرتھ اور ویاس تیرتھ نکتہ رس مفکرین و مناظرین کے طور پر ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ جلد پنجم میں شیلو اور شاکت مفکرین کے مدارسِ مختلفہ۔ تنتروں اور فلسفے کے علاوہ صرف ونحو ہند و جمالیات اور ہندو قانون پر بحث ہوگی۔ اس طرح امید کی جاتی ہے کہ جلد پنجم کی تکمیل ہو چکنے پر مصنف ہندو خیال کا اس حد تک مکمل جائزہ لینے میں کامیاب ہوگا جہاں تک کہ یہ وہ اب تک سنسکرت زبان میں شائع ہو چکا ہے اور اس طرح جو کام بیس سال پیشتر شروع ہوا تھا۔ پایۂ تکمیل کو پہنچ جائے گا۔

چارواک مادہ پرستوں کے متعلق ایک باب بطور ضمیمہ ایزاد کیا گیا ہے کیونکہ جلد اول میں ان پر عملاً کوئی بحث نہیں کی گئی تھی۔

مصنف کو ڈاکٹر ایف۔ ڈبلیو طامس کا عمیق قرض شکریہ ادا کرنا ہے جو آکسفورڈ میں سنسکرت کے بوڈن پروفیسر رہ چکے ہیں اور مصنف کے وہ محترم دوست ہیں اور جو اپنی مصروفیتوں۔ کام کے دباؤ اور پیری کے باوجود مصنف کے سچے گیان ہندھو ہو کر مسودوں اور پروفوں میں اس کے معاون رہے ہیں اور اسے صحت ہجا۔ وقائع نگاری اور استعمال محاورات میں قیمتی اشارات عنایت فرماتے رہے ہیں ان کی لگاتار امداد کے بغیر کتاب ہذا کے نقائص اور بھی زیادہ ہوتے۔ مصنف اپنے طلبائے تحقیق پروفیسر مس سُرامتر شاستری ایم اے۔ مسٹر ستیندر کمار مکرجی ایم اے اور نیز مسٹر سشی بھوشن داس گپتا ایم اے کا خاص طور پر مرہونِ منت ہے۔ کہ انھوں نے گاہ بگاہ کئی طرح سے مدد کی ہے۔ چونکہ مصنف صرف ایک ہی صحیح آنکھ رکھتا ہے۔ اس رکاوٹ کی موجودگی میں اس کے لیے ممکن نہ تھا۔ کہ وہ ان کی امداد کے بغیر اس کتاب کو مکمل کر سکتا۔

سریندرناتھ داس گپتا
جون ۱۹۳۹ء

باب ۱۵

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تاریخ ہندی فلسفہ

پندرھواں باب

بھاسکر کا مذہب فلسفہ

عہد بھاسکر

اُدیان اپنی تصنیف نیائے کُسمانجلی میں بھاسکر کے متعلق کہتا ہے۔ کہ وہ ویدانت کے تِر دنڈ مذہب کے مطابق ویدانت کا شارح ہوا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ برہم میں ارتقائی تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں[1]۔ بھٹوجی دِکشت

---

[1] ۔ تِر دنڈ کے معنی تین چھڑی کے ہیں۔ منو کے بیان کے مطابق بعض برہمن ہاتھ میں ایک چھڑی رکھتے تھے اور بعض تین پنڈت وندھیشوری پرشاد دویدی برہم سوتر پر بھاسکر کی شرح پر اپنی تمہید میں لکھتا ہے۔ کہ رامانج سے پہلے ٹنک۔ بھاردچہ۔ یمناچاریہ جو رامانج کے گرو تھے۔ سب کے سب تردنڈی تھے۔ یہ بیان بہت دلچسپ ہے مگر اس نے بدقسمتی سے اس سند کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ جس سے یہ اطلاع حاصل کی گئی تھی۔

اب ۱۵

بھی اپنی تصنیف تتو ویک ٹیکا ویدرن میں بھٹ بھاسکر کے متعلق لکھتا ہے۔ کہ وہ بھید ابھید یعنے وحدت در اختلاف کے مسئلے میں یقین رکھتا تھا۔ یہ امر یقینی ہے کہ اسے شنکر کے بعد فروغ حاصل ہوا۔ کیونکہ اگرچہ وہ شنکر کا نام نہیں لیتا۔ مگر وہ جس طرح اس کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ اس سے یقین ہوتا ہے۔ کہ اس نے اپنی شرح صاف طور پر اس مقصد سے لکھی تھی۔ کہ برہم سوتر میں شنکر کی شرح کے بعض بنیادی مسائل کی تردید کرے۔ اس لیے وہ اپنی شرح کے آغاز میں ہی کہتا ہے۔ کہ یہ شرح ان لوگوں کی تردید کے لیے لکھی جا رہی ہے۔ جنھوں نے سوتر کے اصلی مضمون کو چھپا کر اپنی رائے کو ظاہر کیا ہے۔ نیز دیگر مقامات پر اس شارح پر سخت نکتہ چینی کرتا ہے۔ جو مایا کے مسئلے کا معتقد ہے۔ اور بلحاظ خیالات بدھ مذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ مگر وہ صرف اسی حد تک شنکر کے خلاف تھا جہاں تک کہ شنکر ویدانت میں مایا کے مسئلے کو داخل کرنے کے لیے ذمہ دار ہے اور جہاں تک کہ وہ دنیا کو برہم میں ارتقائی تبدیلیوں کے ذریعے نہیں بلکہ مایا کی بدولت موہومی طور پر پیدا شدہ خیال کرتا ہے۔ کیونکہ شنکر اور بھاسکر

۲

دونوں ہی برہم کو عالم کی علت مادی اور علت فاعلی مانتے تھے۔ مگر شنکر کی رائے میں برہم اس دنیا کے علت مادی اور علت فاعلی اس لیے ہے کہ برہم کے سوا اور کوئی شے ہی نہیں جو درحقیقت وجود رکھتی ہو۔ لیکن جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ اس تبدیل صورت کے عمل میں برہم کے ساتھ غیر متعین اور بے بود مایا بھی متلازم تھی۔ اور اگرچہ اصلاً برہم اور جگت وجودِ واحد ہی رکھتے ہیں۔ لیکن یہ دنیا جیسی کہ معلوم ہوتی ہے۔ مایا کی ایک صورت ہے۔ جس کے اندر برہم بطور مغز موجود ہے۔ لیکن بھاسکر کی رائے میں مایا کوئی وجود نہیں رکھتی۔ اس کے خیال میں برہم ہی اپنی طاقتوں کے ذریعے واقعی طور پر بدل جاتا ہے۔ اور چونکہ پنچ راتر بھی یہی تعلیم دیتے ہیں اور اس حد تک وہ واسدیو کو دنیا کی علت مادی و علت آبی مانتے ہیں۔ بھاسکر اس بارے میں بھاگوتوں کا ہم خیال تھا۔ چنانچہ وہ خود کہتا ہے۔ کہ پنچ راتر کی تعلیم میں وہ کوئی بات قابل تردید نہیں پاتا۔

باب ۱۵

لیکن وہ اُن کے اس مسئلے سے اختلاف رکھتا ہے کہ انفرادی ارواح برہم سے پیدا ہوتی ہیں۔

علاوہ بریں اگرچہ دعوے کے ساتھ کہنا مشکل ہے۔ مگر ہو سکتا ہے کہ بھاسکر خود برہمنوں کے اس خاص فرقے سے تعلق رکھتا ہو۔ جو برہمن ہونے کے نشان کے طور پر ایک چھڑی کی بجائے تین چھڑیاں رکھتے تھے۔ جب کہ عام طور پر ایک چھڑی رکھنے کا رواج تھا۔ اور اس لیے ویدانت سار بر اس کی شرح کو صحیح طور پر تر دنڈی برہمنوں کا نظریہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس امر پر بحث کرتا ہوا کہ برہم گیان کے استحقاق کے یہ معنے نہیں کہ زندگی کے مذہبی منازل (آشرموں) اور ان کے متعلقہ رسوم و رواجات کو ترک کر دیا جائے۔ ویدوں کے حکم کے مطابق تین چھڑیوں کو برقرار رکھنے کا ذکر کرتا ہے۔

مادھو آچاریہ نے اپنی تصنیف شنکر وِجے میں شنکر اور بھٹ بھاسکر کی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔ مگر یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ بیان کہاں تک قابل اعتبار ہے۔ اس امر واقعہ سے کہ بھاسکر نے شنکر کی تردید کی ہے۔ اور اُدیان نے اس کا حوالہ دیا ہے۔ یقین ہوتا ہے۔ کہ اس نے آٹھویں اور دسویں صدی کے درمیان کسی وقت عروج پایا تھا۔

۳ پنڈت وندھیشوری پرشاد اس تانبے کی تختی کا ذکر کرتا ہے۔ جو ڈاکٹر بھاؤ داجی کو مرھٹواڑی کے علاقے میں ناسک کے نواح میں ملی تھی۔[1] اس تختی پر لکھا ہے کہ شانڈلیہ نسل (گوتر) سے ایک بھاسکر بھٹ ولد کومی چکرورتی تری وِکرم جسے ودیا پتی کا خطاب دیا گیا تھا۔ شانڈلیہ نسل کے اس بھاسکر آچاریہ کا چھٹا بزرگ گزرا ہے جو سیئت داں اور سدھانت شرومنی کا مصنف تھا۔ اس کا خیال ہے کہ یہ بزرگ ودیا پتی بھاسکر بھٹ ہی برہم سوتر کا شارح ہے۔ اگرچہ ایسا ہونا ممکن ہے

---

[1] پنڈت وندھیشوری پرشاد کی تمہید۔

باب ۱۵

بعید نہیں۔ مگر ہمارے پاس کوئی یقینی شہادت اس بارے میں موجود نہیں ہے۔ کیونکہ اسما کی مطابقت[1] کے سوا یہ بات تحقیقاً معلوم نہیں کہ اس ودیاپتی بھاسکر بھٹ نے کبھی برہم سوتر پر شرح لکھی تھی۔ ہم صرف اتنا ہی صاف طور پر جانتے ہیں۔ کہ بھاسکر نے آٹھویں صدی کے وسط سے دسویں صدی کے وسط کے درمیانی زمانے میں کبھی عروج پایا تھا اور چونکہ بھاسکر بھٹ رامانج کو جانتا ہی نہیں۔ اس لیے وہ غالباً نویں صدی میں گزرا ہے[2]

بھاسکر اور شنکر

چھاندوگیہ اپنشد کا ایک متن ۶-۱-۱ ہے۔ جسے شنکر اور بھاسکر نے برہم سوتر ۲-۱-۱۴ کی تشریح کرتے وقت مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے۔ جیسا کہ واچسپتی بیان کرتا ہے۔ شنکر اس کے یہ معنے لیتا ہے کہ جب مٹی کا علم ہو جاتا ہے۔ تب مٹی سے بنی ہوئی تمام چیزوں کا علم ہو جاتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ تمام چیزیں مٹی کی بنی ہوئی صرف مٹی ہی ہیں۔ کیونکہ وہ درحقیقت مختلف ہیں۔ اور اگر یہ بات ہو۔ تب ہم ایک شئے

---

[1] ۔ ہم سنسکرت ادبیات میں کئی بھاسکروں کے نام پاتے ہیں۔ مثلاً لوک بھاسکر۔ شرونت بھاسکر ہری بھاسکر بھدانت بھاسکر۔ بھاسکر میر۔ بھاسکر شاستری۔ بھاسکر دکشت۔ بھٹ بھاسکر۔ پنڈت بھاسکر آچاریہ۔ بھٹ بھاسکر۔ مسر بھاسکر دیو۔ بھاسکر نرسنگھ۔ بھاسکر آرینہ۔ بھاسکر آنند ناتھ۔ بھاسکر سینا۔

[2] ۔ وہ دوسرے مصنفین کی طرف بہت کم اشارہ کرتا ہوا شانڈلیہ کو بھاگوت فرقے کا بانی بتلاتا ہے اور اس کی چار جماعتوں مہیشور۔ پشوپت۔ شیو۔ اور کاپالک دکا ٹھک سدھانتی اور اس کی خاص کتاب پنچ ادھیائی شاستر کا ذکر کرتا ہوا پنچ راتر کوں کی طرف بھی اشارہ دیتا ہے جن کے ساتھ وہ بہت کچھ اور اکثر اوقات ہم رائے ظاہر کرتا ہے۔

باب ۱۵

جاننے پر دوسری شے کو کیسے جان سکتے ہیں؟ بلکہ اس لیے کہ وہ خاکی اشیاء درحقیقت کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ وہ سب کی سب مٹی کے تغیرات (وِکار) ہونے سے صرف تقریری الفاظ (واچارمبھن) اور اسمائے محض (نام دھیہ) ہیں۔ کیونکہ وہ جن حقایق واشیا کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ان کا نفس الامر میں کوئی وجود ہی نہیں ہے[1]۔

۴

بھاسکر کہتا ہے۔ کہ اپنشدوں کے اس جملے کے یہ معنے ہیں۔ کہ صرف مٹی ہی واقعی طور پر موجود ہے اور تقریر کا مطلب دو باتوں پر انحصار رکھتا ہے۔ اشیا اور واقعات جن کی طرف الفاظ اشارہ دیتے ہیں اور اسما جو اشارہ کرتے ہیں۔ معلولات (کاریہ) دراصل ہمارے تمام عملی رویے اور چال چلن کی بنیاد ہیں۔ اُن میں اشیا اور واقعات جنھیں اسما ظاہر کرتے ہیں اور اسما اور بیانات جو اشیا اور واقعات کی طرف اشارہ دیتے ہیں شامل ہیں۔ علت اور معلول کیونکر بالکل ایک اور بعینہ وہی ہو سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ یہ بات سچ ہے کہ معلولات ہی ہیں۔ جنھیں ہماری تقریر استعمال کرتی ہے اور جو ہمارے تمام عملی رویہ کو ممکن بناتے ہیں۔ مگر یہ معلولات درحقیقت اس علت کے اظہارات۔ تغیرات اور نمودات ہیں۔ جو بذات خود موجود ہے۔ اس لیے اس نقطۂ نگاہ سے کہ معلولات آتے اور جاتے ہیں۔ ظاہر اور مخفی ہوتے ہیں۔ جب کہ علت جو اپنے تمام واقعی مظاہر کی بنیاد کے طور پر ہمیشہ وہی کی وہی رہتی ہے۔ کہا گیا ہے۔ کہ صرف علت ہی سچ ہے۔ صرف مٹی ہی سچ ہے۔ معلول کیا ہے۔ علت کی ایک حالت ہے اور اس لیے اس کے ساتھ ایک بھی ہے۔ اور اس سے مختلف بھی[2]۔ معلول اور شے

---

[1] بھامتی برہم سوتر ۲-۱-۱۴۔ راہو ایک دیو ہے جو بغیر جسم کے زندہ سر رکھتا ہے اس کا جسم صرف سر ہی ہے۔ لیکن پھر بھی ہم بیان کی سہولت کے لیے "راہو کا سر" کے الفاظ استعمال کیا کرتے ہیں۔ اسی طرح صرف مٹی ہی حقیقی وجود رکھتی ہے اور جنھیں مٹی کی چیزیں صراحی۔ رکابی وغیرہ کہتے ہیں۔ وہ صرف الفاظ ہیں۔ جو کوئی واقعی اور حقیقی اشیا ظاہر نہیں کرتے۔ وہ کوئی ہستی ہی نہیں رکھتے۔ نہ صرف۔ وکلپ (خیال باطل) ہیں۔ [2] بھاسکر ملاحظہ ہو حاشیہ بر صفحۂ آیندہ۔

باب ۵

حقیقت رکھتی ہے اور شاستر بھی ایسا کہتے ہیں[1]۔

بھاسکر شنکر کے جواب میں کہتا ہے۔ کہ مایا کا حامی جو دلائل دیتا اور ان کو کثرت کے ماننے والوں کے خلاف پیش کر سکتا ہے۔ وہ خود اس کے خلاف بھی جہاں تک کہ وہ وحدتِ وجود کا قائل ہے، استعمال کی جا سکتی ہیں۔ ایک شخص جو شاستروں اور درشنوں کو سنتا ہے۔ شروع شروع میں پردۂ جہالت (اودیا) میں ہوتا ہے اور اگر اس جہالت کی وجہ سے کثرت کا علم جھوٹا ہے۔ تب اسی وجہ سے ہی اس کا علم وحدت وجود بھی مساوی طور پر جھوٹا ہے۔ برہم کے متعلق تمام علم جھوٹا ہے۔ کیونکہ یہ علم بھی دنیا کے علم کی مانند ہے۔ مگر اس کے جواب میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ جس طرح خواب یا حروف کے جھوٹے علم کی مدد سے بھی نیکی۔ بدی اور بعض معانی کا پتا لگ سکتا ہے۔ اسی طرح اپنشدوں کے موحدانہ جملوں میں استعمال شدہ الفاظ اور ان کے معنوں کے ذریعے بھی سچا علم نمودار ہو سکتا ہے۔ مگر یہ دلیل جھوٹی مشابہت پر مبنی ہے۔ جب ایک خاص قسم کے خواب سے کوئی شخص یہ نتیجہ نکالتا ہے۔ کہ اس پر بھلائی یا برائی وارد ہوگی تب وہ نیستی سے تو نتیجہ نہیں نکالتا۔ کیونکہ وہ خاص قسم کے خوابات سے اندازہ لگاتا ہے۔ جو اپنی خصوصیات اور خد و خال رکھتے ہیں۔ وہ خواب خرگوش کے سینگ کی مانند محض نیستی تو نہیں ہیں۔ خرگوش کے سینگ۔۔۔ سے بھلا کیا نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔ جب کہ وہ سینگ کوئی ہستی ہی نہیں رکھتا؟ اسی طرح حروف بھی خاص خاص صورتیں اور شکلیں رکھتے ہیں اور عوام کی مفاہمت و رضامندی سے خاص خاص آوازوں سے متعلق ہیں اور یہ بات سب پر روشن ہے۔ کہ مختلف ممالک میں مختلف حروف ایک ہی قسم کی آواز کو ظاہر کر سکتے ہیں۔ مزید براں اگر کوئی شخص غلطی سے ڈر کر مر جاتا ہے۔ تو وہ نہ تو بلا وجہ مرتا ہے۔ اور نہ ہی کسی غیر حقیقی شے کے سبب سے جان دیتا ہے۔ کیونکہ وہ واقعی طور پر خوف رکھتا تھا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بھاشیہ دوم۔ ۱۔ ۱۴۔

[1] اتھ نام دھیم ستہ سیاستیہ میتی۔

باب ۱۵

جو اس کی موت کا موجب ہوا۔ اور کسی واقعی شے کی یاد سے پیدا ہوا تھا۔ اگر اس معاملے میں کوئی غیر واقعیت ہے تو صرف یہی کہ وہ شے اس وقت موجود نہ تھی۔ اس لیے کوئی مثال بھی اس بات کو ثابت نہیں کر سکتی۔ کہ جھوٹے علم یا جھوٹ سے سچا علم یا سچ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ پھر دیکھو۔ شاستر کیونکر دنیا کا بطلان ثابت کر سکتے ہیں؟ اگر تمام سناسنایا علم جھوٹ ہے۔ تب تمام بولی ہی جھوٹ ٹھیرے گی اور تب شاستروں کی تمام اصل عبارتوں کو بھی بے بود قرار دینا ہو گا۔

علاوہ ازیں اگر اودیا (جہالت) بیان نہیں ہو سکتی تو یہ ہے کیا؟ تب اسے کس طرح کسی کو سمجھانا ممکن ہے؟ کیسی غیر معقول بات ہے۔ کہ جو شے عملی رویے اور کاروبار کی مرئی اور واقعی دنیا میں ظہور پذیر ہو رہی ہے وہ خود بیان ہی نہیں کی جا سکتی! اگر یہ ازلی ہے۔ تو ضروری ہے کہ ابدی بھی ہو اور تب نجات کا امکان ہی نہیں ہے۔ یہ ایک ہی وقت میں ہست اور نیست نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ بات متناقض ہو گی۔ نہ ہی یہ صرف نفی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ خود غیر موجود ہو کر کس طرح کسی کو قید میں لا سکتی تھی؟ اگر یہ قید کا موجب ہے۔ تب ضروری ہے۔ کہ یہ وجود رکھتی ہو۔ اور اس صورت میں وہ برہم میں ثنویت لائے گی۔ اس لیے مایا کے حامیوں کا دعوے جھوٹا ہے۔

اصلی سچائی یہ ہے کہ جس طرح دودھ دہی بن جاتا ہے۔ اسی طرح ایشور آپ ہی اپنی ارادت علم اور قدرت مطلقہ سے خود کو دنیا کی صورت میں بدل لیتا ہے۔ کیونکہ اس بات میں کوئی بھی تناقض نہیں ہے۔ کہ ایشور (جدا) یا بے اجزا ہونے کے باوجود بھی خود کو دنیا کے روپ میں بدل سکتا ہے۔ وہ اپنی کئی طرح کی قوتوں کو اپنی مرضی کے مطابق تبدیل کرنے کے قابل ہے۔ وہ دو طاقتیں رکھتا ہے۔ ایک بھوگ شکتی۔ جس کے ذریعے وہ دنیا کی لطف اندوز اشیا بن جاتا ہے۔ اور دوسری وہ طاقت جس سے وہ انفرادی ارواح (بھوکتا) ہو جاتا ہے۔ مگر باوجود ان

۶

باب ۱

تغیرات کے وہ اپنے ذاتی قدس میں غیر متغیر ہی رہتا ہے۔ کیونکہ یہ صرف اس کی طاقتوں کے ظہور اور تغیرات کا نتیجہ ہے کہ دنیا بھوگ (لطف آمیز اشیا) اور بھوکتا (لطف اندوز ارواح) کی صورتیں اختیار کر لیتی ہے۔ یہ عمل ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ سورج اپنی کرنوں کو پھیلا کر پھر اپنے اندر سمیٹتا ہوا بھی بذات خود وہی کا وہی رہتا ہے۔

بھاسکر کی تفسیر اور اس کا فلسفہ

جو کچھ اوپر کہا گیا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے۔ کہ مادہ اور ارواح کا عالم برہم کی اپنی طاقتوں کے ذریعے خود برہم کی ذات میں تغیرات و تبدیل ہیئات (پرنیام) سے وجود میں آیا ہے۔ یہاں پر قدرتاً سوال پیدا ہوتا ہے کہ دنیا اور ارواح برہم سے مختلف ہیں۔ یا اس کے ساتھ بالکل ایک ہیں۔ بھاسکر آچاریہ اس سوال کا جواب یہ دیتا ہے۔ کہ اختلاف (بھید) اپنے اندر یکسانیت کی خاصیت (ابھید دھرم) رکھتا ہے۔ امواج بحر سے مختلف ہو کر بھی اس کے ساتھ ایک ہوتی ہیں۔ امواج کیا ہیں۔ سمندر کی اپنی طاقتوں کے ہی مظاہر ہیں۔ اور اس طرح وہی کا وہی سمندر ہی مختلف معلوم ہوتا ہے۔ جب کہ اسے اس کی طاقتوں کے مظاہر کی صورت میں دیکھا جاتا ہے حالانکہ وہ درحقیقت اپنی طاقتوں کے ساتھ بالکل ایک ہے۔ اسی طور پر ایک ہی آگ جب جلتی یا روشنی دیتی ہے۔ اپنی طاقتوں میں مختلف نظر آیا کرتی ہے۔ اسی طرح سب کچھ واحد ہو کر بھی متعدد ہے اور جو ایک ہے وہ نہ تو مطلقاً یکساں ہے اور نہ مطلقاً مختلف۔

ارواح دراصل خدا سے الگ نہیں ہیں۔ بلکہ وہ اس کے ویسے ہی اجزا ہیں۔ جیسے آگ سے نمودار ہونے والے شرارے۔ مگر خدا کے ان اجزا کی ایک خصوصیت ہے کہ وہ ازل سے جہالت۔ خواہشات اور اعمال کے

زیر اثر چلے آتے ہیں۔ ٹھیک جس طرح آکاش (خلا) جو ہر جا یکساں طور پر موجود ہے۔ لیکن گھڑے یا مکان کا آکاش فضائے غیر محدود کے آکاش کے ساتھ بالکل ایک نہیں۔ بلکہ ایک معنوں میں اس کا جز و تصور کیا جا سکتا ہے۔ یا جس طرح ایک ہی ہوا پانچ قسم کے قوائے حیات (پران) میں نمودار ہوتی ہے۔ اسی طرح انفرادی ارواح (جیبوں) کو ایک معنوں میں اجزائے خدا خیال کیا جا سکتا ہے یہ بالکل جائز اور مناسب ہے کہ کتب مقدسہ ارواح کو نجات حاصل کرنے کی غرض سے علم تلاش کرنے کا حکم دیتی ہیں۔ کیونکہ روح برترین (پرماتما) یا خدا یا برہم کی طلب ہی نجات کا موجب ہوتی ہے اور اشیائے عالم کی طلب اسے مقید کرتی ہے۔ یہ روح (جیو) جہاں تک جہالت۔ خواہشات اور اعمال سے تعلق رکھتی ہے۔ اپنی فطرت میں جزو لا تجزی ہے' اور جس طرح چندن لیپ کا ایک قطرہ ارد گرد کی تمام فضا کو معطر کر سکتا ہے۔ اسی طرح یہ جو ہر روح بھی ایک مقام پر رہ کر بھی سارے جسم کو زندگی بخشتا ہے۔ یہ اپنی ذات میں ہی شعور سے بہرہ ور ہے۔ صرف دوسری اشیا کا علم حاصل کرنے کے لیے اسے دوسری اشیا کی موجودگی کی حاجت ہوا کرتی ہے اس کا مقام دل میں ہے اور یہ دل کی جلد کی راہ سے سارے جسم کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اور اگرچہ جہالت وغیرہ کے زیر اثر مقید ہو کر یہ ذرے کی مانند ہو رہا ہے۔ مگر یہ اپنی انتہائی حقیقت میں ذرے کی مانند نہیں ہے۔ کیونکہ برہم کے ساتھ ایک ہے۔ یہ بدھی (عقل)۔ اہنکار (انانیت)۔ حواس خمسہ۔ اور حیات کے قوائے خمسہ کے بس میں جسموں کے چکر میں پھنس رہا ہے۔ اور اگرچہ اس کی یہ جزوی صورت اور عقل وغیرہ کے ساتھ رشتہ اس کی ذات کے لیے لازمی نہیں ہیں۔ مگر جب تک یہ رشتہ موجود ہے۔ تب تک اس کی فعالیت واقعی حقیقت رکھتی ہے اگرچہ اس کی فعالیت کا اصلی چشمہ پرماتما (خدا) ہی ہے۔ کیونکہ در اصل خدا ہی ہم سے سب کچھ کرداتا ہے اور وہی ہم سے نیک کام کراتا ہے اور خود ہی ہمارے اندر بستا ہوا ہمارے تمام اعمال کو اپنے قابو میں رکھتا ہے۔ انسان کو زندگی کے تمام مراحل میں وہی کام کرنے چاہئیں

باب ۱۵

جن کے متعلق شاستر حکم دیتے ہیں۔ اور وہ کبھی بھی کسی ایسے بلند مرتبے پر نہیں اٹھ سکتا۔ کہ اُس پر شاستروں میں اعمال کے متعلق بتلائے ہوئے احکام کی پابندی عائد نہ ہو[1]۔ شنکر کا یہ خیال نادرست ہے۔ کہ جو لوگ اعلیٰ ترین گیان حاصل کر سکتے ہیں۔ وہ فرائض زندگی یا سلسلہ رسوم یا شاستروں کے دیگر احکام سے پرے ہیں۔ یا جن کے لیے یہ فرائض اور رسوم تجویز کیے گئے ہیں وہ اعلیٰ ترین معرفت کے اہل نہیں ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہنا چاہئے کہ شنکر کا یہ اعلان کہ علم (گیان) اور ضروری رسمی فرائض (کرم) کی ترکیب ممکن نہیں۔ باطل ہے۔ بھاسکر خود تسلیم کرتا ہے۔ کہ صرف کرم (فرائض رسمی) سے ہی حقیقت (برہم) کا برترین علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ تاہم گیان اور کرم باہم مل کر (گیان سمچت کرم) برترین بہبودی یعنے برہم گیان کی طرف لے جاتے ہیں۔ نیز وہ کہتا ہے کہ یہ بات ماننی پڑتی ہے۔ کہ برہم گیان (عرفان ذات) کو حاصل کرنا ہمارا فرض ہے۔ کیونکہ شاستر ایسا حکم دیتے ہیں۔ شاستر کی رو سے ہمارا لازمی فرض ہے کہ آتما کو جانا جائے۔ (آتما دا ارے درشٹو یہ .....)۔ یہ ایک مثبت حکم (ودھی) ہے۔ جسے بجالانا ضروری ہے۔ اس لیے شنکر کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔ کہ شاستروں کی طرف سے ہم پر عائد کیے ہوئے رسوم اور دیگر فرائض صرف ہمیں پاک وصاف اور حتی الامکان بے گناہ بنا کر ویدانت کے مطالعے کے لیے تیار کرتے ہیں۔ بھاسکر اس بات پر زور دیتا ہے۔ کہ شاستروں کے فرمودہ فرائض کا بجالانا ہماری آخری نجات کے لیے ایسا ہی ضروری ہے جیسے کہ حصول عرفان۔

---

[1] بھاسکر بھاشیہ۔ ۱۰۱۰۱۔ اس رائے کے رکھنے میں کہ برہم سوتر ایک طرح سے میمانسا سوتر کا ہی حصہ ہونے سے اس کی تعلیمات کا لازمی طور پر پابند ہے۔ کیونکہ رسمی فرائض کی ادائگی کے بعد ہی برہم گیان ہو سکتا ہے اور برہم گیان کسی مرتبے پر بھی ان فرائض کو غیر ضروری نہیں ٹھیراتا۔ اور یہ امر کہ برہم سوتر اشخاص کی کسی اعلےٰ اور مختلف جماعت کے لیے مقصود نہیں ہیں۔ ظاہر کرتا ہے۔ کہ بھاسکر اپورشنا یا اپورشا چاریہ کی تقلید کرتا ہے جس کی میمانسا سوتر پر شرح کا حوالہ دیتا ہوا اسے اس فرقے کا بانی بتلاتا ہے۔

بھاسکر تعلم (گیان) اور شعور (چیتینہ) خاص کر شعورِ ذات (آتم چیتینہ) میں تمیز کرتا ہے۔ اس کے خیال میں بیرونی اشیا کے علم کا نام ادراک ہے، اور یہ ایک طرح کا براہِ راست تجربہ (انوبھو) ہے۔ جو آلۂ حس (من) بیرونی شے۔ روشنی کی موجودگی۔ حافظے کے داخلی عمل اور تحت الشعوری تاثرات (سنسکاروں) سے پیدا ہوتا ہے۔ ادراک بذاتِ خود کوئی فاعلانہ عمل نہیں ہے۔ بلکہ دیگر لوازمات کے ساتھ کا فاعلانہ عمل ہے۔ اس طرح پر کہ جب کبھی وہ ملحقات مترتب ہو کر حواس کے عمل کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ تب ادراک ہوتا ہے۔ اس لیے بھاسکر کماریل کے اس معترضانہ دعوے کا سخت مخالف ہے۔ کہ علم ایک ایسی ہستی ہے۔ جو کبھی براہ راست نہیں جانی جا سکتی اور جس کے متعلق یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ اس کی بدولت عقلی عمل وقوع میں آتا ہے۔ مگر اس کا بلا واسطہ کوئی پتا نہیں ہے۔ لیکن اگر معلومہ عقلی عمل کا سبب ایک نامعلوم ہستی قرار دی جائے۔ تو اس نامعلوم کا سبب کسی اور نامعلوم ہستی میں تلاش کرنا پڑے گا اور پھر اس کا سبب ایک اور نامعلوم ہستی۔ وقس علیٰ ہذا۔ اور یہ استدلال دوری (انوستھا) ہوگا۔ مزید براں کوئی نامعلوم ہستی معلومہ عقلی عمل کا سبب اس لیے بھی قرار نہیں دی جا سکتی۔ کہ اگر یہ نامعلوم ہے۔ تو عقلی عمل کے ساتھ اس کا رشتہ بھی نامعلوم ہوگا اور اس حالت میں کس طرح استناج ممکن ہے؟ پس ادراک وہی ہے۔ جس میں ہم براہ راست تجربہ (انوبھو) رکھتے ہیں۔ اور کوئی نامعلوم ہستی اس کا سبب نہیں ہے۔ بلکہ یہ بہت سے لوازمات کے مشترکہ عمل کا براہ راست نتیجہ ہے۔ یہ خارجی تعلم خود آگاہی یا داخلی شعور سے بالکل مختلف ہے۔ کیونکہ موخر الذکر ابدی اور سدا موجود ہے جب کہ اول الذکر حالات کے اجتماع و ترتیب سے وجود میں آتا ہے۔ یہ دیکھنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ کہ بھاسکر علمیات میں ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ جو اگرچہ نیائے درشن کے ساتھ اس حد تک ملتی جلتی ہے۔ جہاں تک کہ بیرونی تعلم کا تعلق ہے۔ مگر اس سے اس لحاظ سے مختلف ہے۔ کہ بھاسکر روح کی سدا موجود خود آگاہی کا قائل ہے۔ ساتھ ہی اس کا عقیدہ شنکر کی علمیات سے

باب ۱۵

اس بات میں مختلف ہے۔ کہ بھاسکر خارجی درک کو صرف شعورِ ذات کی محدودیت ہی خیال نہیں کرتا۔ بلکہ اس سے بالکل مختلف مانتا ہے۔ یہ بات بھی قابل توجہ ہے۔ کہ سنسکرت زبان میں کتاب غلبیات ویدانت پری بھاشا کے مصنف دھرم راجا دھورندر کی رائے سے بھاسکر یہ اختلاف رکھتا ہے کہ وہ من (منس) کو ایک آلہ حس خیال کرتا ہے۔ علم کے بذات خود ثابت ہونے کے بارے میں بھاسکر کا خیال ہے۔ کہ حقیقت کا علم دائماً بذات خود ثابت ہے۔ جب کہ باطل کا علم ہمیشہ ہی بیرونی ثبوت کا محتاج ہوتا ہے۔ (پرتہ پرمان)۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے۔ بھاسکر کے خیال میں صرف گیان سے مکتی (نجات) نہیں مل سکتی۔ شاستروں کے فرمودہ فرائض کا تحصیل علم کے ساتھ ساتھ بجا لانا ضروری ہے۔ کیونکہ علم (گیان) اور شاستروں کے فرمودہ فرائض کی ادائی میں کوئی بھی تناقض یا تخالف نہیں ہے۔ ان فرائض کی ادائی کے بغیر کوئی نجات نہیں۔ نجات اس حالت کا نام ہے جس میں سرور کا لگاتار اور مسلسل احساس ہوا کرتا ہے۔ یہ بات نجات یافتہ روح کی اپنی مرضی پر انحصار رکھتی ہے۔ کہ جسم یا جو اس کے ساتھ تعلق رکھے یا چھوڑ دے۔ اس حالت میں یہ خود پرماتما کی مانند ہی علیم کل۔ قادر مطلق اور جملہ ارواح کے ساتھ ایک ہوتی ہے۔

برہم کے ساتھ اُنس (راگ) کی جیسے نجات کی ضروری شرط بتلایا گیا ہے مزید وضاحت کرتے ہوئے اسے پرستش (سمارادھنا) اور عبادت (بھگتی) بتلایا گیا ہے۔ اور عبادت کے معنے دھیان کے ذریعے ایشور کی سیوا (دھیانا دِنا پری چریہ) ظاہر کئے ہیں۔ بھگتی کو ایشور کی محبت اور الفت کا ایک جذبہ نہیں مانا گیا۔ جیسا کہ مابعد کی ویشنو ادب میں دیکھا جاتا ہے۔ بلکہ اسے بطور دھیان اور مراقبہ سوچا گیا ہے۔ یہاں پر ایک سوال اٹھ سکتا ہے۔ کہ جب برہم خود ہی اپنی تبدیل ہیئت سے دنیا ہو گیا ہے تب برہم دھیان کے معنے کیا؟ گویا اس کے یہ معنے ہیں۔ کہ ہم ہی عالم پر دھیان لگایا کریں؟ بھاسکر نے یوں جواب دیا ہے۔ کہ برہم دنیا کے روپ میں بدل کر خود ختم تو نہیں ہو گیا۔

برہم کے دنیا کے روپ میں بدلنے کے صرف یہ معنے ہیں۔ کہ دنیا اپنی اصلیت میں روحانی ہے۔ دنیا روحانی ظہور اور روحانی تبدیل ہئیت ہے اور جسے مادہ کہا جاتا ہے۔ وہ درحقیقت ایک روحانی ہستی ہے۔ برہم کے دنیا میں نمودار ہوکر کثیر صورتیں اختیار کر لینے کے علاوہ بے صورت (نشروپ) برہم بھی ہے جو کہ برتر از حواس و قیاس اور اپنی تمام صورتوں اور مظاہر سے پرے ہے۔ اسی بے صورت برہم کی پرستش کی جاتی ہے۔ یہ دنیا بھی اپنی مختلف شکلوں کے ساتھ پھر اپنے روحانی منبع بے صورت برہم کی طرف رجوع کرے گی اور اس کا کوئی جزو بھی باقی نہ رہے گا جس طرح نمک پانی میں گھل مل جاتا ہے۔ اسی طرح مادی دنیا بھی روح میں حل ہو جاتی ہے۔ برتر از حواس و قیاس برہم جو قابل پرستش ہے اپنی ذات میں ہستی و علم پاک (ست لکشن و بودھ لکشن) ہے نیز وہ لا انتہا اور لا محدود ہے۔ اور اگرچہ اسے ہستی (ست)۔ فراست (چت) اور لا انتہا کہا گیا ہے۔ مگر یہ اصطلاحات جداگانہ ہستیوں کو ظاہر کرنے کی بجائے ایک ہی ذات (برہم) کی صفات بتلاتی ہیں۔ اور وہ تمام صفات کی مانند اپنے جوہر سے الگ نہیں رہ سکتیں۔ کیونکہ نہ تو ذات اپنی صفات کے بغیر رہ سکتی ہے اور نہ صفات بغیر اپنی ذات (جوہر) کے رہ سکتی ہیں۔ کوئی بھی جوہر اپنی صفات کی بدولت کچھ اور نہیں ہو جاتا۔ وہی کا وہی رہتا ہے۔

بھاسکر دوران حیات میں حصول نجات (جیون مکتی) کے امکان سے منکر ہے۔ کیونکہ جب تک گزشتہ اعمال (کرم) سے پیدا شدہ جسم رہتا ہے۔ تب تک اس مرحلۂ زندگی (آشرم) کے فرائض ادا کرنے ہی ہوں گے۔ جس سے وہ تعلق رکھتا ہے۔ لیکن معمولی لوگوں سے وہ اس قدر مختلف ہوتا ہے کہ جبکہ معمولی آدمی خود کو تمام کاموں کا فاعل اور کارندہ خیال کرتا ہے۔ گیانی انسان کبھی ایسا خیال نہیں کرتا۔ اگر کوئی شخص دوران حیات میں ہی نجات حاصل کر سکتا۔ تب تو وہ دوسرے لوگوں کے دلوں کا حال بھی جان سکتا۔ مکتی میں خواہ روح بالکل بے تعلق (نہہ سمبندھ) ہو جائے۔ اور خواہ علیم کل اور قادر مطلق ہو سکے۔ (جیسا کہ بھاسکر زور سے کہتا ہے)۔

باب ۱۵

دوران حیات میں حصولِ نجات محالات سے ہے۔ اس لیے یہ بات یقینی ہے۔ کہ جب تک انسان جیئے۔ اپنے فرائض کو ادا کرتا ہوا برہم کے سوروپ (ذات) پر دھیان لگا تا رہے۔ کیونکہ ان ہر دو وسیلوں سے ہی مرنے کے بعد حصولِ نجات کا امکان ہے۔

باب ۱۶

۱۲

سولھواں باب

پنچ راتر

پنچ راتر کی قدامت

پنچ راتر کی تعلیم دراصل بہت قدیم اور رگ وید کی اُس پرش سوکت سے تعلق رکھتی ہے۔ جو گویا سارے آیندہ وشنو فلسفے کا بنیادی پتھر ہے شت پتھ براہمن میں کہا گیا ہے۔ کہ جب نارائن کی عظیم ہستی نے خواہش کی۔ کہ وہ باقی تمام ہستیوں پر برتری حاصل کرکے اُن کے ساتھ ایک ہو جائے۔ تب اس نے اُس یگیہ کی صورت کو دیکھا جو پنچ راتر کے نام سے مشہور ہے۔ اور اس یگیہ کے کرنے پر اس کی مراد برآئی[۱]۔ یہ امر اغلب ہے۔ کہ پرشو ہا نارائنہ کے القاب مابعد کے زمانے میں دو رشی نر اور نارائن خیال کئے گئے ہوں اور یہ عبارت اس امر کا بھی اشارہ دیتی ہے۔ کہ نارائن بھی غالباً ایک فرد بشر تھا۔ جو پنچ راتر یگیہ

---

۱ - شت پتھ براہمن - ۱۳-۶-۱

باب ۱۶

کرنے کی وجہ سے برترین خدا ہو گیا۔ اور ما بعد کے ادب میں نارائن سب سے برتر خدا متصور ہونے لگا۔ چنانچہ وینکٹ سُدھی نے انیس ہزار سطور میں سدھانت رتناولی لکھ کر دیدوں کا حوالہ دیتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہ نارائن سب سے اونچا دیوتا ہے اور باقی تمام دیوتا شیو۔ برہما۔ وِشنو وغیرہ ان کے تحت ہیں[1]۔ نیز اپنشدوں میں برہم کو بھی سدھانت رتناولی میں نارائن سے ہی منسوب کیا گیا ہے۔ مہابھارت کے شانتی پردن کے تین سو چوبیسویں باب میں ہم پڑھتے ہیں۔ کہ خود نر اور نارائن اُس غیر متبدل برہم کے مراقبے میں لگے رہتے ہیں۔ جو سب کی اندرونی ذات ہے۔ لیکن وہاں بھی نارائن کو سب سے بڑا بتلایا گیا ہے۔ اگلے باب میں بتلایا ہے۔ کہ ایک راجا نارائن کی عبادت کیا کرتا تھا اور اس کی پرستش ساتوت[2] کے رسوم کے مطابق تھی۔ وہ نارائن پہ اس قدر فدا تھا۔ کہ وہ اپنی تمام مقبوضات۔ دولت۔ حکومت وغیرہ سب کو نارائن کی ملکیت سمجھتا تھا۔ اس نے اپنے گھر میں ایسے سنتوں کو جگہ دے رکھی تھی۔ جو فلسفۂ پنچ راتر میں ماہر تھے۔ اس راجا کی سرپرستی میں یگیہ کی رسوم ادا کرنے پر عظیم دیوتا نارائن کا دیدار حاصل نہ ہوا۔ اس پر برہسپتی طیش میں آگیا۔ دوسرے رشیوں نے یہ کہانی سنائی کہ اگرچہ وہ طویل ریاضتوں کے بعد دیدارِ حق حاصل نہیں کر سکے۔ مگر انھیں سورگ سے یہ پیغام ملا ہے۔ کہ نارائن کا دیدار صرف شویت دیپ کے باشندگان کو نصیب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ حواس خمسہ سے محروم ہیں۔ کسی قسم کی خوراک کی حاجت نہیں رکھتے اور موحدانہ عبادت کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ جب وہ سنت ان ہستیوں کے نورانی جمال کی تاب نہ لا کر انھیں دیکھ نہ سکے۔ تب وہ نفس کشی کی ریاضت میں مشغول ہوئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا۔ کہ

۱۳

[1]۔ سدھانت رتناولی صرف قلمی نوشتے کی صورت میں ملتی ہے۔ جو اب تک شائع نہیں کیا گیا۔

[2]۔ ہمارے پاس ایک پرانی پنچ راتر سنگھتا موجود ہے۔ جسے ساتوت سنگھتا کہا جاتا ہے اور جس کے مضامین کو سر دست بیان کیا جائے گا۔

وہ بالآخر ان ہستیوں کے دیدار سے بہرہ ور ہو گئے۔ یہ باشندگان شویت دیپ ذہنی جپ (دل ہی دل میں ذکر) سے عبادت کرتے اور نذرانے چڑھاتے تھے۔ اس کے بعد سورگ سے دوسرا پیغام یہ ملا۔ کہ چونکہ سنتوں نے اب شویت دیپ میں بسنے والوں کو دیکھ لیا ہے۔ لہذا انھیں اپنے گھروں کو لوٹ جانا چاہیئے۔ کیونکہ نارائن کا دیدار تو ہمہ تن استغراق کے سوا ممکن نہیں ہے۔ نارد کے متعلق بھی کہا جاتا ہے۔ کہ جب اس نے دور سے شویت دیپ اور اس کے غیر معمولی باشندوں کو دیکھا تب وہ شویت دیپ چلا گیا اور نارائن کا درشن پا کر اس کی پرستش کی۔ نارائن نے اسے بتلایا۔ کہ واسدیو سب سے اعلیٰ اور غیر متبدل دیوتا ہے اس سے سنکرشن کی جو زندگی کا دیوتا ہے پیدائش ہوئی۔ اس سے پردیمن پیدا ہوا۔ جسے منس کہا جاتا ہے۔ پردیمن سے انیرُدھ (انانیت) کی پیدائش ہوئی۔ انیرُدھ سے برہما ہوا جس نے کائنات کو پیدا کیا۔ پرلے (ایک زمانے تک کائنات کے نابود رہنے) کے بعد واسدیو سے یکے بعد دیگرے سنکرشن۔ پردیمن۔ انیرُدھ پیدا ہوا کرتے ہیں۔

کئی ایک اپنشدیں ہیں۔ جنھیں وشنو اپنشدیں خیال کیا جاتا ہے اور جو پنچ راتر سے بہت پیچھے وجود میں آئی ہیں۔ مندرجۂ ذیل اپنشدیں اسی قسم کی ہیں۔ ادیکت اپنشد یا ادیکت نرسنگھ اپنشد جس پر واسدیو پنڈر کے شاگرد اُپنشد برہم یوگی نے شرح لکھی ہے۔ کلی سنترن اپنشد۔ کرشن اپنشد گرڑ واپنشد۔ گوپال تاپنی اپنشد گوپال اتر تاپنی اپنشد تارا سر اپنشد ترپد و بھوتی مہا نارائن اپنشد۔ دتاتریہ اپنشد۔ نارائن اپنشد۔ نرسنگھ تاپنی اپنشد۔ نرسنگھ اتر تاپنی اپنشد رام تاپنی اپنشد۔ رام اُتر تاپنی اپنشد۔ رام رہسیہ اپنشد۔ واسدیو واپنشد جس پر اپنشد برہم یوگی نے شرح لکھی ہے۔ مگر یہ اپنشدیں غیر ضروری بیانات سے پُر ہیں۔ ان میں رسمی مزادلات اور منتروں کے جپ کے سوا کچھ نہیں۔ وہ پنچ راتر کی کتب یا ان کے مضامین سے بہت کم واسطہ رکھتی ہیں۔ ان میں سے بعض مثلاً نرسنگھ تاپنی۔ گوپال تاپنی کو وشنومت کے گوڑیہ فرقے نے استعمال کیا ہے۔

باب ۱۶

پنچ راتر کی ادبی حیثیت

۱۴

یمنا اپنی تصنیف آگم پرامانیہ میں پنچ راتروں کی حیثیت پر یوں بحث کرتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے۔ کہ زبان کے ذریعے دیگئی کوئی ہدایت یا تو بذات خود صحیح ہوتی ہے یا دوسرے ثبوتوں کی صحت کے بل پر صحیح مانی جاتی ہے۔ کسی بھی معمولی شخص کی تعلیم بذاتِ خود ثابت نہیں ہو سکتی۔ پنچ راتر یگیہ کے متعلق خاص خاص رسمی اعمال کبھی ادراک یا قیاس کے ذریعے معلوم نہیں ہو سکتے۔ صرف ایشور ہی جس کے قواے ادراک تمام موجودات کے ساتھ ہم وسعت اور غیر محدود ہیں پنچ راتر کی ہدایات مخصوصہ دے سکتا ہے۔ مگر مخالفین اس کے جواب میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ وہ ادراک (سرنگیش گیان) جو تمام اشیا کو اپنے میدان نظر میں رکھتا ہے ادراک نہیں کہلا سکتا۔ مزید براں یہ امر واقعہ کہ بعض چیزیں دوسری چیزوں سے بڑی ہوتی ہیں یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ کوئی شے جو دوسری اشیا کی نسبت بڑی یا چھوٹی ہو سکتی ہے۔ ضروری طور پر لا انتہا وسعت حاصل کر سکتی ہے۔ اور اگرچہ کسی ایسی شخصیت کو تصور میں لانا ممکن ہو۔ جس کے ادراک کی کوئی حد نہیں۔ تو بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا۔ کہ وہ ایسی رسوم کے متعلق جیسی کہ پنچ راتر میں بتلائی گئی ہیں۔ بے خطائی کے ساتھ ہدایات دینے کے قابل ہے۔ علاوہ ازیں ایسے آگم موجود ہی نہیں ہیں۔ جو پنچ راتر کی تعلیم دیتے ہوں۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ کہ کتب پنچ راتر کے مصنفیں نے ان کی بنا ویدوں پر رکھی تھی یا صرف اپنے خیالات ظاہر کر کے انھیں ویدوں پر مبنی بتلایا تھا۔ اور اگر یہ دلیل دیجائے۔ کہ یہ امر واقعہ کہ کتب پنچ راتر بھی دوسری منوسمرتیوں وغیرہ کی مانند ہستی رکھتے ہیں ثابت کر دیتا ہے۔ کہ ان کی بنیاد بھی

باب ۱۶

ان سمرتیوں کی مانند ویدوں پر ہوگی۔ تو اس کی تردید اسی امر سے ہوتی ہے۔ جو سمرتیاں ویدوں کی تعلیم پر مبنی ہیں وہ پنچ راتر کی تردید کرتی ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ پنچ راتر کو ماننے والے برہمن بھی دوسرے برہمنوں کی مانند ویدوں کے مقلد ہیں تو مخالفین اس بات سے انکار کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ اگر بیرونی نشانات اور ظاہری وضع قطع کے لحاظ سے وہ برہمن معلوم ہوتے ہیں۔ مگر سوسائٹی انھیں ایسا خیال نہیں کرتی۔ کسی معاشرتی دعوتِ عام میں برہمن لوگ بھاگوت یا پنچ راتر ماننے والے لوگوں کے ساتھ ایک قطار میں بیٹھنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ ساتوت کا لفظ ہی اُن کی ذات کا ادنےٰ پن جتلاتا ہے اور بھاگوت اور ساتوت کے الفاظ تبادلہ پذیر ہیں۔ کہتے ہیں کہ پنچم (پانچویں) ذات کا ساتوت جو راجا کے حکم سے مندر میں پوجا کرتا ہے۔ بھاگوت ہے۔ اپنے گزارے کے لیے یہ ساتوت لوگ مورتیوں کی پوجا کرتے ہیں اور داخلہ یا مندر کے دیوتا کے لیے جو چڑھاوے چڑھتے ہیں۔ ان پر گزران کرتے ہیں۔ وہ نہ ویدک رسموں کو ادا کرتے ہیں اور نہ برہمنوں کے ساتھ کوئی رشتہ رکھتے ہیں۔ اس لئے وہ برہمن نہیں کہلا سکتے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو شخص پوجا کو اپنی روزی کا وسیلہ بناتا ہے۔ وہ ناپاک ہے اور وہ شدھ (پاک) کرنے والی رسوم کے ذریعے ہی پاک ہو سکتا ہے۔ پنچ راتر کی کتب کو اخلاق سے گرے ہوئے ساتوت اور بھاگوت لوگ استعمال کرتے ہیں۔ اور اس لیے یہ کتب باطل اور غیر ویدک ہیں۔ اس کے علاوہ اگر اس ادب کی بنیاد ویدوں پر ہوتی۔ تب پنچ راتر کی طرف سے خاص قسم کی رسوم کی ہدایت کی ضرورت ہی کیا تھی؟ اسی دلیل کی رو سے بادرائن بھی برہم سوتر میں پنچ راتر کے فلسفیانہ مسئلے کی تردید کرتا ہے۔

۱۵

مگر یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ اگر پنچ راتر کی تعلیمات برہمنی سمرتیوں سے مطابق نہ ہوں۔ تو بھی اس قسم کے تخالفات کوئی اہمیت نہیں رکھ سکتے۔ کیونکہ یہ دونوں ہی ویدوں پر مبنی ہیں اور چونکہ برہمنی سمرتیوں کی

باب ۱۶

توثیق کا دار و مدار بھی ویدوں پر ہے۔ اس لیے جس طرح برہمنی سمرتیوں کے لیے ضروری نہیں کہ وہ پنچ راتر سے مطابقت رکھیں۔ اسی طرح پنچ راتر کے لیے بھی ضروری نہیں ہے۔ کہ وہ برہمنی سمرتیوں کے مطابق ہوں۔

یہاں پر ایک سوال اٹھتا ہے۔ کہ وید کسی پُرش (شخصیت) کا کلام ہیں یا نہیں۔ ویدوں کے شخصی کلام ہونے کے حق میں ایک دلیل یہ ہے۔ کہ وید ایک طرح کے ادبی مضامین ہیں اور ایسے مضامین ہمیشہ کسی نہ کسی شخص سے صدور پاتی ہیں وہ ایزدی پرش جو براہ راست جانتا ہے۔ کہ خوبی کیا ہے اور خرابی کیا۔ اپنی رحمت سے انسانی بھلائی کے لیے ویدوں کی صورت میں دھرم اور ادھرم کے متعلق اپنے احکامات جاری کر دیتا ہے۔ اس بات کو تو میمانسا والے بھی تسلیم کرتے ہیں۔ کہ تمام دنیوی امور دھرم اور ادھرم کے ہی نتائج ہوا کرتے ہیں۔ اور ایزدی وجود جو دھرم اور ادھرم کے سرچشموں کو بلا واسطہ دیکھتا ہے اس دنیا کو پیدا کرتا ہے۔ صرف ہمارے اعمال کے نتائج خود بخود اس دنیا کو پیدا نہیں کر سکتے۔ اور یہ بات ماننی پڑتی ہے۔ کہ کوئی نہ کوئی ہستی ضرور موجود ہے۔ جو ہمارے اعمال کے اثرات کے مطابق دنیا کو وجود میں لاتی ہے۔ سب کے سب شاستر ایسے قادر مطلق اور علیم کل ایشور کی ہستی کے قائل ہیں۔ یہ ایشور ہی تو ہے جس نے ایک طرف ویدوں کو پیدا کر کے لوگوں کو ایسے کاموں کے کرنے کی ہدایت کر دی جو دنیا اور عاقبت میں خوشی دینے والے ہیں۔ اور دوسری طرف پنچ راتر کی کتب اس لیے پیدا کر دیں۔ کہ لوگ ایشور کی پوجا اور اس کی ذات کے کشف سے برترین سرور حاصل کر سکیں۔ ایسے لوگ بھی موجود ہیں۔ جو مخلوقات کو خالق کے وجود کا معقول ثبوت نہ مانتے ہوئے ویدوں کو ایسے ابداً موجود ادبی مضامین سمجھتے ہیں جو کسی ایزدی ہستی کے پیدا کئے ہوئے نہیں ہیں۔ اس نقطۂ نگاہ سے بھی جو دلیل ویدوں اور ان کے موافق سمرتیوں کو درست اور قابل اعتماد ٹھہراتی ہے۔ وہی پنچ راتر کے حق میں بھی کار آمد ہے۔ لیکن امر واقعہ تو یہ ہے۔ کہ

۱۶

باب ۱۶

وید خود ہی خود کو ایک برترین ہستی کی تصنیف بتلاتے ہیں۔ اپنشدوں میں جس برترین ایشور کا ذکر آیا ہے وہ واسدیو کے سوا کوئی دوسرا نہیں ہے اور پنچ راتر اسی واسدیو کا اپنا کلام ہیں مزید براں کئی دلائل اس بات کو دکھلانے کے لیے دی گئی ہیں۔ کہ ویدوں کا مدعا صرف اسی قدر ہی نہیں ہے کہ لوگوں کو بعض کاموں کو کرنے اور بعض کاموں سے مجتنب رہنے کی تعلیم دی جائے۔ بلکہ یہ بھی کہ انتہائی حقیقت کو بطور ایک ایزدی شخصیت (پرش) کے ظاہر کیا جائے۔ اس لیے ہمیں پنچ راتر کو اس وجہ سے صحیح ماننا پڑتا ہے۔ کہ اسے نارائن یا واسدیو کی ایزدی شخصیت کی تصنیف کہا گیا ہے۔ اس کے بعد یمنا درا۔ لنگ۔ متسیہ پرانوں اور منوسمرتی اور دیگر سمرتیوں سے اپنے دعوے کے حق میں ثبوت پیش کرتا ہے۔ وہ اپنی تصنیف پرش ہن نیہ میں بھی دیدہ ریزی کے ساتھ شاستری دلائل پیش کرکے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اپنشدوں اور پرانوں میں جس برترین ایزدی شخصیت کا ذکر آیا ہے۔ وہ نارائن ہی ہے۔ یہ ایزدی پرش شیو لوگوں کا شیو نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ شیو لوگوں کی تین جماعتیں کاپالک۔ کال مکھ اور پاشوپت باہمی طور پر متضاد اعمال کے لیے ہدایت کرتی ہیں اور یہ بات ممکن نہیں کہ ایسی متضاد ہدایات شاستروں اور ویدوں کی طرف سے ہوں۔ نیز اُن کی رسوم کے طریقے بھی ویدوں کی تعلیم کے خلاف ہیں۔ اور یہ خیال کہ یہ سب کے سب رُدر سے ظاہر ہوتے ہیں، یہ بات ثابت نہیں کرتا کہ وہی رُدر ہے جس کا ذکر ویدوں میں آتا ہے۔ ہو سکتا ہے۔ کہ ویدوں میں مذکور رُدر بالکل ہی مختلف شخص ہو۔ نیز وہ ایسے پرانوں کا بھی حوالہ دیتا ہے۔ جو شیومت کے خلاف ہیں۔ اس اعتراض کے جواب میں کہ اگر پنچ راتر کی تعلیمات ویدوں کے مطابق ہیں۔ تو ویدوں میں ضرور ہی ایسے منتر پائے جاتے۔ جن پر وہ مبنی ہیں۔ یامنا کہتا ہے۔ ایشور نے پنچ راتر کو صرف ان بھکتوں کے فائدے کے لیے رچا ہے جو ویدوں میں بتلائی ہوئی رسمی تفصیلات کی

باب ۱۶، ۱۷

طوالت سے گھبراتے تھے۔ اس لیے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے۔ کہ پنچ راتر شاستروں کے حق میں ویدمنتر کیوں نہیں ملتے اور پھر یہ روایت چلی آتی ہے۔ کہ شانڈلیہ بھکتی کی طرف اس لیے متوجہ ہوا تھا۔ کہ اس نے اپنے دلی مقصود کو پانے کے لیے ویدوں میں کچھ نہ پایا۔ لیکن اس وجہ سے ویدوں کے درجے میں ذرا فرق نہیں آتا۔ کیونکہ اس کے تو صرف یہی معنے ہوں گے۔ کہ پنچ راتر کا مقصود ویدوں میں بیان کردہ مقصود سے مختلف ہے اور یہ بات کہ پنچ راتر ویدک رسوم کے علاوہ دیگر رسوم مخصوصہ کی ادائی کے لیے ہدایت کرتے ہیں۔ انھیں غیر ویدک قرار نہیں دیتی۔ کیونکہ جب تک یہ ثابت نہ ہولے۔ کہ پنچ راتر کی رسوم غیر ویدک ہیں۔ ان کی مزید رسوم کو غیر ویدک کہنا استدلال دوری ہوگا۔ اور یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔ کہ پنچ راتر کی رسوم فی الواقع ویدک رسوم کے خلاف ہیں۔ اور یہ کہنا بھی غلط ہے۔ کہ بادرائن نے تعلیمات پنچ راتر کی تردید کی ہے۔ کیونکہ اگر اس نے ایسا کیا ہوتا تو مہابھارت میں ان کے لیے سفارش نہ کرتا۔ اور اس بات سے کہ پنچ راتروں نے پانچ دیوہ مانے ہیں۔ یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا۔ کہ وہ بہت سے ایشور مانتے ہیں کیونکہ یہ تو واسدیو کی شخصیت واحد کے مختلف ظہورات ہیں اور بادراین کے برہم سوتروں کی صحیح تعبیر بھی یہی ثابت کرے گی کہ وہ پنچ راتروں کے حق میں ہیں۔ اُن کے خلاف نہیں۔

سوسائٹی کے نہایت مہذب لوگ بھی مورتی پوجا کے متعلق تمام رسوم میں پنچ راتر کی ہدایت پر عمل کرتے ہیں۔ اور اس بارے میں کہ بھاگوت لوگ برہمن نہیں ہوتے مخالفین کی تمام دلائل مغالطہ آمیز ہیں۔ کیونکہ بھاگوت لوگ بھی دوسرے برہمنوں والے سب نشانات رکھتے ہیں نیز منو کا یہ کہنا کہ پنچم ساتوت ہوتے ہیں۔ یہ ثابت نہیں کرسکتا۔ کہ سب ساتوت پنچم ہی ہوتے ہیں۔ نیز مخالفین کا ساتوت کو پنچم سمجھنا ان شاستروں کے خلاف ہوگا جن میں ساتوت کی تعریف و توصیف

کی گئی ہے اور یہ امر کہ بعض ساتوت لوگ مورتیاں بنانے۔ مندر تعمیر کرنے اور مندر کے متعلق دیگر کاموں سے اپنا گزارہ کرتے ہیں۔ اس بات کو ثابت نہیں کرتا۔ کہ ایسا کرنا سب بھاگوت لوگوں کا کام ہے۔ یمنا نے اپنی تصانیف آگم پرامانیہ اور کاشمیر آگم پرامانیہ میں پنچ راتر کو ویدوں کی مانند مستند ثابت کرنے کی کوشش میں دلیل پیش کی ہے۔ کہ وہ بھی تو اسی چشمۂ واحد یعنے نارائن کی ایزدی شخصیت سے نمودار ہوئے ہیں[1]

دسویں صدی سے لے کر سترھویں صدی تک شیو اور شری وشنو لوگ دکن میں مل کر بستے تھے۔ جہاں شیومت کو جاننے والے راجہ شری وشنو لوگوں کو ستاتے اور ان کے مندروں کے دیوتاؤں کے ساتھ بدسلوکی کرتے تھے اور اس کے جواب میں شری وشنو راجہ بھی شیوؤں اور ان کے مندر اور دیوتاؤں کے ساتھ ویسا ہی برا سلوک کرنے میں مصروف تھے۔ اس لیے اس بات کا خیال باندھنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ کہ ان دونوں فرقوں کے متعصب مصنفین کس طرح ایک دوسرے کے مذہب کی تردید کرتے ہوں گے۔ اس قسم کی تصانیف میں سے ایک نہایت اہم اور جامع تصنیف سدھانت رتناولی ہے۔ جو وینکٹ سدھی نے لکھی ہے۔ یہ مصنف وینکٹ ناتھ کا شاگرد اور شری شیل تاتیاریہ کا بیٹا اور شری شیل شری نواس کا بھائی تھا۔ یہ کتاب چار ابواب اور تین لاکھ حروف پر مشتمل ہے۔ وہ چودھویں اور پندرھویں صدیوں میں گزرا ہے اور اس نے سدھانت رتناولی کے علاوہ کم از کم دو اور کتابیں آتھیہ تریہ سارا اور سدھانت وجنتی لکھی ہیں۔

بہت سے رسالجات بھی لکھے گئے جن میں پنچ راتر کی تعلیمات کو مختصراً بیان کیا گیا ہے ' ان میں سے گوپال شرتی کا لکھا ہوا پنچ راتر

---

[1] آگم پرامانیہ کے صفحہ ۸۵ پر کاشمیر آگم کو آگم پرامانیہ والے مضمون پر یمنا کی ایک اور تصنیف بتلایا گیا ہے۔ آگم پرامانیہ کا تحریری نسخہ مصنف ہذا کے پاس موجود ہے۔

باب ۱۶

رکشا سنگرہ اہم ترین معلوم ہوتا ہے۔ گوپال شری کرشن دیشک کا لڑکا اور ویدانت رامانج کا ششیہ ہوا ہے جو خود کرشن دیشک کا ششیہ تھا۔ اس کی تصنیف پنچ راتر رکشا میں ان رسوم مختلفہ پر بحث کی گئی ہے۔ جن کا ذکر پنچ راتر کی بعض نہایت اہم تصانیف میں پایا جاتا ہے۔

اس طرح معلوم ہوتا ہے۔ کہ پنچ راتر کے ادب کو بہت سے مصنفین سچ مچ ویدوں سے نکلا ہوا نہیں مانتے تھے۔ اگرچہ شری وشنو لوگوں میں انھیں ویدوں کی مانند ہی مستند خیال کیا جاتا تھا۔ انھیں سانکھیہ اور یوگ کی مانند ویدوں کے لوازمات[1] سمجھا جاتا تھا یمنا بھی کہتا ہے کہ ان کتب میں ویدوں کا مختصر سا خلاصہ ان بھگت لوگوں کے سہل اور فوری استعمال کے لیے دیا گیا ہے۔ جو ویدوں کے وسیع ادب کا مطالعہ کرنے سے عاجز ہیں۔ تعلیمات پنچ راتر کے بڑے بڑے مضامین حسب ذیل ہیں۔ مندر اور مورتیاں تیار کرنے کے متعلق ہدایات۔ مورتی پوجا کی متعلقہ رسوم اور دیگر رسوم کے بیانات جن میں شری وشنو لوگوں کے فرائض اور ان کے مذہبی اشغال مثلاً ادخال۔ تزکیہ اور مذہبی نشانات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ مورتی پوجا کا عمل صاف طور پر غیر ویدک ہے اگرچہ اس امر کی کافی شہادت موجود ہے کہ یہ رسم چھٹی صدی قبل از مسیح میں مروج تھی۔ ہمارے لیے یہ بتلانا مشکل ہے کہ اسی شغل کا آغاز کیونکر ہوا اور ہندوستانیوں کا کونسا حصہ اس کے لیے ذمے دار ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ مقلدین وید اور مورتی پوجا کرنے والوں کے درمیان مدتوں تک مجادلہ جاری رہا۔ لیکن اس پر بھی ہم جانتے ہیں۔ کہ دوسری صدی قبل از مسیح

۱۹

[1] کبھی پنچ راتر کو ویدوں کی جڑ کہا جاتا ہے اور کبھی ویدوں کو پنچ راتر کی جڑ بتلایا جاتا ہے۔ چنانچہ وینکٹ ناتھ ویاس کا ایک۔ بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ پر

باب ۱۶

میں بھی بھاگوت فرقہ نہ صرف دکن ہی میں تھا بلکہ شمالی ہند میں بھی ایک زندہ تحریک تھا۔ بیسنگر کالم کی شہادت ظاہر کرتی ہے۔ کہ کس طرح اہل یونان نے بھی بھاگوت مذہب قبول کرلیا تھا۔ مہابھارت میں بھی بھاگوت رسوم کا ذکر ہے۔ جن میں وشنو کی پوجا ہوا کرتی تھی۔ نیز اس میں پنچ راتر کے مسئلے دیوہ کی طرف بھی اشارہ دیا گیا ہے۔ اس کے نارآئینیہ پرب میں بتلایا گیا ہے۔ کہ پنچ راتر پوجا کا اصلی گھر شویت دیپ ہے جہاں سے یہ ہندوستان میں آئی ہے۔ لیکن اب تک ادیب لوگ شویت دیپ کی زمین پر محل و قوع کے متعلق فیصلہ کرنے میں ناکامیاب رہے ہیں۔

پرانوں اور سمرتیوں کی تعلیمات میں بھی مختلف برہمنی اسناد کے ساتھ تخالف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ کورم پران کے پندرھویں باب میں کہا گیا ہے کہ کسی پچھلے جنم میں گئو کشی کرنے کے گناہ سے پنچ راتریوں کی پیدائش ہوئی ہے۔ یہ لوگ قطعاً وید کے مخالف ہیں۔ اور شاکت۔ شیو اور پنچ راتر کی تعلیمات بنی نوع انسان کی گمراہی کے لیے ہیں[۵]۔ پراشر پران میں بھی پنچ راتر لوگوں کو ملعون بتلایا گیا ہے۔ نیز وسشٹھ سنگھتا، سُمب پران اور سوت سنگھتا میں ان لوگوں کو سخت گنہگار اور ویدوں کے مخالف کہا گیا ہے[۶]۔ پنچ راتریوں کی ملامت کا ایک دوسرا سبب یہ تھا کہ وہ عورتوں اور شودروں کو اپنے فرقے میں داخل کرلیتے تھے۔ اشولاینا سمرتی کی رو سے اچھوت لوگوں کے سوا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ شلوک پیش کرتا ہے جس میں پنچ راتر کو ویدوں کی جڑ بتلایا گیا ہے۔ اسی طرح وہ ایک اور شلوک پیش کرتا ہے۔ جس میں ویدوں کو پنچ راتر کی جڑ کہا گیا ہے، ایک دوسرے شلوک کی دو پنچ راتر کو ویدوں کے ساتھ ہم پلہ بتلاتا ہوا کہتا ہے۔ کہ پنچ راتر اور وید دوں میں جو کسی ایک کو چاہے چن لے۔

[۵] - جیسا کہ دکشت کی تصنیف تنتو کوستبھ میں بتلایا گیا ہے۔ بی۔ جی کے سلسلہ مطبوعہ میں اس بات کا اشارہ پندرھویں باب میں خفیف اختلافات کے ساتھ دیکھا جاتا ہے۔

[۶] - جیسا کہ بھٹوجی دکشت کے تنتو کوستبھ کے قلمی مسودے کے صفحہ چہارم پر درج ہے

باب ۱۶

کوئی اور پنچ راتر کے نشانات کو قبول نہیں کرسکتا۔ ورہن ناردیہ پران کے چوتھے باب میں کہا گیا ہے۔ کہ پنچ راتریوں کے ساتھ بول چال ہی رکھے تو رَورَو دوزخ نصیب ہوگا۔ کورم پران میں بھی اسی طرح پنچ راتریوں کے ساتھ بول چال کو ممنوع قرار دیتے ہوئے کہا گیا ہے۔ کہ ان لوگوں کو مُردوں کو جلانے کی رسم میں بھی مدعو کرنا مناسب نہیں۔ ہیمادری وایو پران سے نقل کرتا ہوا بتلاتا ہے کہ اگر کوئی برہمن پنچ راتر مذہب اختیار کرلیتا ہے تب وہ اپنے ویدک حقوق کھو بیٹھتا ہے۔ لنگ پران بھی انھیں تمام دھرموں سے خارج بتلاتا ہے۔ آدتیہ اور اگنی پران بھی ان لوگوں کے سخت خلاف ہیں۔ جو کسی شکل میں بھی پنچ راتریوں کے ساتھ میل جول رکھتے ہیں۔ وشنو شاتاتپ ہاریت۔ بودھاین اور یم سنگھتائین بھی اسی طرح پنچ راتریوں اور ان کے ساتھ کسی طرح سے بھی ملنے جلنے والوں کی سخت مخالفت کرتی ہیں۔ لیکن پنچ راتری لوگ راسخ الاعتقاد ویدک فرقوں کے ساتھ زیادہ ملنساری ظاہر کرتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ فرقہ اقلیت رکھنے کی وجہ سے ہمیشہ اپنی حفاظت کی کوشش میں رہتا ہوا ایکے ویدک لوگوں کو برا بھلا کہنے کی جرات نہ رکھتا تھا۔ لیکن مہا بھارت۔ بھاگوت اور وشنو پران کی مانند ایسے پران بھی موجود ہیں۔ جو بڑے زور کے ساتھ پنچ راتریوں کی حمایت کرتے ہیں۔ یہ بات بڑی عجیب معلوم ہوتی ہے۔ کہ جہاں پرانوں کے بعض حصص پنچ راتریوں کے مداح ہیں وہاں دوسرے فرقے دیوانہ وار ان کی مخالفت کرتے ہیں! وہ پران جو ان کے حق میں ہیں اور ساتوک کہلاتے ہیں۔ یہ ہیں۔ وشنو۔ ناردیہ۔ گرڑ۔ پدم۔ وراہ۔ اسی طرح سمرتیوں میں واسشٹھ۔ ہاریت۔ ویاس۔ پاراشر اور کشیپ کو بہترین خیال کیا جاتا ہے۔ پرمان سنگرہ پنچ راتریوں کے نہایت اہم مسائل کو پیش کرتا ہوا انھیں مستند ثابت کرنے کے لیے مذکورۂ بالا پرانوں اور سمرتیوں کے علاوہ مہا بھارت۔ گیتا۔ وشنو دھرموتہ۔ پرجاپتیہ سمرتی۔ اتہاس سمچے۔ ہری ونش۔ وردھ منو۔ شانڈلیہ سمرتی اور برہمانڈ پران

کی طرف رجوع کرتا ہے۔

پنچ راتر کا ادب

۲۱ پنچ راتر کا ادب کچھ لمبا چوڑا سا ہے اور اس میں سے صرف چند کتب ہی طبع ہوئی ہیں۔ مگر مصنف ہذا کو بہت بڑی تعداد میں اس ادب پر قلمی نسخہ جات جمع کرنے کا موقع ملا ہے اور اس لیے ہم یہاں اس ادب کے متعلق مختصر طور پر بیان کریں گے۔ اگرچہ یہ بیان کوئی فلسفیانہ اہمیت نہیں رکھتا۔ ان سنگھتاؤں میں ساتوت سنگھتا نہایت اہم شمار ہوتی ہے۔ اس سنگھتا کا ذکر مہابھارت اہر بدھینہ سنگھتا۔ ایشور سنگھتا اور دیگر سنگھتاؤں میں آیا ہے۔ ساتوت سنگھتا میں ہم پڑھتے ہیں کہ بھگوان (خدا) رشیوں کی طرف سے سنکرشن کی درخواست پر پنچ راتر شاستر کو ظہور میں لاتا ہے۔ اس شاستر کے پندرہ باب ہیں۔ جن میں نارائن کی اس کے ظہورات اربعہ کی رو سے پرستش۔ اس کے لباس۔ زیورات۔ پرستش کی دیگر خاص خاص رسوم۔ مورتیوں کا قیام اور اسی قسم کے دیگر امور کی تعلیم دیگئی ہے۔ ایشور سنگھتا کا بیان ہے کہ ایکاین وید جس سے باقی وید نکلے ہیں۔ واسدیو کے ساتھ ہی پیدا ہوا تھا۔ قدیم ترین زمانے میں وہی موجود تھا۔ اور وہی باقی ویدوں کی جڑ ہے جو بعد میں ظہور پذیر ہوئے اور جنھیں وکار وید کہا جاتا ہے۔ اور جب ان وکار ویدوں کے نمودار ہونے پر لوگ اور ہی اور دنیا پرست ہوتے چلے گئے۔ واسدیو نے اسے اپنے اندر جذب کر کے انھیں چیدہ اشخاص مثلاً سن۔ سنت سجاتی سنک۔ سنندن۔ سنت کمار۔ کپل اور سناتن پر جو ایکانتی کہلاتے تھے منکشف کیا تھا۔ دوسرے رشیوں، مریچی۔ اتری۔ انگرس۔ پلستیہ۔ پلہہ۔ کرتو۔ وششٹھ سویمبھو نے اس ایکاین کو نارائن سے سیکھا تھا اور اسی بنا پر نظم میں ایک طرف تو ادبیات پنچ راتر لکھے اور دوسری طرف منو اور دوسرے

رشیوں نے مختلف قسم کے دھرم شاستر لکھے تھے۔ ساتوت۔ پوشکر۔ جیا کھیا اور اسی قسم کی دیگر پنچ راتر کتب سنکرشن کے حکم سے ایکاین وید کے عقائد کے عین مطابق لکھی گئیں۔ یہ وید بعد میں بالکل نابود ہو گیا۔ سانڈلیہ نے بھی اصول ایکاین کو سنکرشن سے سیکھ کر رشیوں کو ان کی تعلیم دی۔ ایکاین وید کے وہ مشمولات جن کی تعلیم نارائن نے دی ہے۔ ساتوک شاستر کہلاتے ہیں اور وہ شاستر جن کا کچھ حصہ تو ایکاین وید پر مبنی ہے اور کچھ رشیوں کے اپنے خیالات پر۔ راجس شاستر کہے جاتے ہیں اور جو شاستر معمولی انسانوں نے لکھے ہیں وہ تامس شاستر کہلاتے ہیں۔ راجس شاستر بھی دو قسم کا ہے پنچ راتر اور ویکھا نسا۔ ساتوت۔ پوشکر۔ جیا کھیا غالباً وہ سب سے پہلی کتب پنچ راتر ہیں۔ جو رشیوں نے لکھی تھیں، اور ان میں سے ساتوت بہترین سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس میں بھگوان اور سنکرشن کا مکالمہ درج ہے۔

ایشور سنگھتا کے چوبیس ادھیائے ہیں۔ جن میں سے سولہ تو رسمی پوجا سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایک مورتیوں کے بیان سے۔ ایک دیکشا ادخال سے۔ ایک دھیان سے۔ ایک منتروں سے۔ ایک پرائشچت (کفارہ) سے ایک خود ضبطی اور ایک یا دو پربت کے تقدس کے بیان سے متعلق ہے۔ پوجا کے باب میں کہیں کہیں اُن فلسفیانہ مسائل کا ذکر بھی آتا ہے جو شری وشنو فلسفہ و مذہب کی بنیاد ہیں۔

ہیہ شیرسا سنگھتا چار حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں جسے پرتشٹھا کانڈ کہا جاتا ہے۔ بیالیس ابواب ہیں۔ دوسرا حصہ سنکرشن سینتیس ابواب رکھتا ہے۔ حصۂ سوم لنگ میں بیس اور چوتھے میں پینتالیس باب موجود ہیں۔ تمام ابواب میں یا تو کئی طرح کے چھوٹے چھوٹے دیوتاؤں کی مورتیاں قائم کرنے کی رسوم کا ذکر ہے یا ان میں مورتیاں بنانے اور کئی طرح کی

ؔ ۔ ایشور سنگھتا ۱۹۲۱ء میں کانجی ورم سے شائع ہوئی تھی۔

باب ۱۶

رسوم ادا کرنے کا تذکرہ ہے۔ وشنو تتو سنگھتا کے انتالیس باب ہیں۔ جن میں صرف مورتی پوجا، غسل وطہارات۔ وشنو نشانات اور شدھ کرنے والی رسوم وغیرہ کا بیان موجود ہے[۱]۔ پرم سنگھتا اکتیس باب رکھتی ہیں۔ جن میں زیادہ تر دنیا کی پیدائش۔ رسوم ادِخال۔ اور کئی طرح کی پوجاؤں کا ذکر ہے[۲]۔ اگرچہ اس کا دسواں باب یوگ پر بحث کرتا ہے۔ اسی باب میں ہم گیان یوگ اور کرم یوگ کا ذکر پاتے ہیں۔ اس میں بتلایا گیا ہے۔ اگرچہ گیان یوگ اور کرم یوگ ایک ہی وقت میں ممکن العمل ہیں لیکن گیان یوگ ان میں سے اعلےٰ تر یوگ ہے۔ گیان یوگ ایک معنوں میں عملی فلسفہ ہونے کے علاوہ ایک کوشش ہے۔ جو اس فلسفے کے ذریعے حواس پر قابو پانے کے لیے کی جاتی ہے۔ اس میں سمادھی (گہرا دھیان) اور پرانایام (پاس انفاس) بھی شامل ہیں۔ یہاں یوگ کے معنے خود کو کسی کے ساتھ جوڑنے اور وابستہ کرنے کے ہیں۔ جو شخص یوگ کی مشق کرتا ہے۔ وہ اپنے من کو سدا ایشور پر لگاتا ہوا گہرے دھیان کی مدد سے خود تمام علایق دینوی سے آزاد کرلیتا ہے۔ کرم یوگ کا تصور بالکل صاف نظر نہیں آتا۔ غالباً اس کے معنے وشنو کی پرستش کے ہیں۔ پراشر سنگھتا جو قلمی نسخے کی صورت میں ہی ہاتھ لگی ہے۔ ایشور کا نام جپنے (ذکر) کے متعلق آٹھ ابواب رکھتی ہے۔

۲۳

پدم سنگھتا جس میں اکتیس باب پائے جاتے ہیں۔ مختلف قسم کی رسموں منتروں کے گانے۔ چڑھاووں۔ تیوہاروں وغیرہ کا ذکر ان میں پایا جاتا ہے۔ پرمیشور سنگھتا جو پندرہ ابواب پر مشتمل ہے۔ منتروں پر دھیان بلی دانوں رسوم اور کفارے کے طریقوں پر بحث کرتی ہے۔ پوشکر سنگھتا جو نہایت ابتدائی سنگھتاؤں میں سے ہے۔ اپنے تینتالیس ادھیایوں میں

---

[۱] یہ سنگھتا بھی قلمی مسودے کی صورت میں مصنف ہذا کے ہاتھ لگی ہے۔

[۲] یہ سنگھتا مصنف ہذا کو صرف قلمی نسخے کی صورت میں دستیاب ہوئی ہے۔

[۳] یہ سنگھتا بھی مصنف ہذا کو قلمی نسخے کی صورت میں ملی ہے۔

باب ۱۶

طرح طرح کی مورتی پوجا۔ مردوں کو جلانے کی رسوم اور بعض فلسفیانہ مضامین سے تعلق رکھتی ہے۔ نیز اس میں ایک خاص باب تتو سماکھیان پایا جاتا ہے۔ جس میں بعض فلسفیانہ خیالات پر بحث کی گئی ہے۔ مگر یہ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے اور اگر مطالعہ کرتے وقت ان پر صرف سرسری نظر ہی ڈالی جائے۔ تو کوئی ہرج نہیں ہے۔ پرکاش سنگھتا کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے کا نام پرم تتو نرنے ہے۔ اس کے پندرہ باب ہیں۔ دوسرے حصے کا نام پرا تتو پرکاش ہے اور اس میں صرف بارہ باب[1] ہیں۔ مہاسنت کمار سنگھتا جس میں چار باب اور چالیس فصول موجود ہیں۔ بالکل ہی رسوم پرستش کے متعلق ہے۔ یہ ایک بہت بڑی کتاب ہے۔ جس میں دس ہزار شلوک پائے جاتے ہیں۔ اس کے چار ابواب کے نام باترتیب برہم راتر۔ شیو راتر۔ اندر راتر اور رشی راتر ہیں۔ اہیر بُدھ مہو پنشد سنگھتا جو نتیس ابواب پر مشتمل ہے اور ان میں صرف رسوم مختلفہ طریق ادخال۔ کفارہ۔ مورتیاں قایم کرنے اور مورتیاں بنانے کے قواعد کا ذکر آتا ہے۔ کشیپ سنگھتا جس میں بارہ ابواب ہیں، زیادہ تر زہروں اور منتروں کے ذریعے ان کے معالجات کو بیان کرتی ہے۔ وہگیند ر سنگھتا میں بھی زیادہ تر۔ منتروں کے دھیان۔ قربانیوں کے چڑھاووں کا ذکر اس کے چوبیس ابواب میں آتا ہے۔ اس کے بارھویں باب میں پراناپام (یاحبس انفاس) کا بطور جزو پرستش کے تذکرہ موجود ہے۔ سدرشن سنگھتا کے اکتالیس ابواب میں منتروں کے دھیان اور گناہوں کے کفارے پر بحث کی گئی ہے۔ اگست سنگھتا بتیس ابواب پر مشتمل ہے۔ وسشٹھ میں چوبیس۔ وشومتر میں چھبیس اور وشنو سنگھتا میں تیس ابواب پائے جاتے ہیں۔ یہ سب کی سب قلمی نسخوں کی صورت میں پائی جاتی ہیں اور ان میں وہی کا وہی مضمون یعنے رسمی پرستش ہے۔ لیکن وشنو سنگھتا میں

[1] یہ سنگھتا بھی مصنف ہذا کو قلمی نسخے کی صورت میں مل سکی ہے۔

باب ۱۶ ۲۴

سانکھیہ کا اثر پایا جاتا ہے اور اس میں پرش (روح) کو ساری کل بتلایا گیا ہے۔ نیز یہ پرش میں ایک ایسی قوت محرکہ دیکھتی ہے۔ جس کی وجہ سے پرکرتی (مادہ) میں ارتقائی تغیرات نمودار ہوتے ہیں۔ پانچوں حواس کی قوائے خمسہ کو وشنو کی طاقت بتلایا گیا ہے۔ وشنو کی طاقت دو طرح کی ہے (۱) کثیف (۲) برتر از حواس۔ یہ طاقت اپنی دوسری شکل میں پانچ صورتیں اختیار کرتی ہے (۱) شعور (۲) قوت عالم۔ (۳) قوت بطور علت (۴) وہ طاقت جس کے ذریعے شعور اشیا سے آگاہی حاصل کرتا ہے (۵) ہمہ دانی اور قدرتِ مطلقہ یہ پانچوں طاقتیں اپنی بالاتر حواس حالت میں ایشور کا جسم لطیف بناتی ہیں وشنو سنگھتا اپنے تیرھویں باب میں یوگ اور اس کے لوازمات ستہ (کھشٹ انگ یوگ) پر بحث کرتی ہوئی دکھلاتی ہے۔ کہ کس طرح یوگ کو حصول عبادت کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے اور اسی یوگ کو بھاگوت یوگ کا نام دیتی ہے۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ ارواح انسانی کو ساری کل کہنا شری وشنو مت کی تعلیم کے خلاف ہے۔ شری وشنو مت کے ابتدائی مقلدین اشٹانگ یوگ کو پسند کرتے ہوئے اکثر اوقات اسے عمل میں لایا کرتے تھے جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے۔ مارکنڈے سنگھتا جس میں تیس ابواب ہیں۔ ۱۰۸ سنگھتاؤں کا ذکر کرتی ہوئی ۹۱ سنگھتاؤں کی فہرست پیش کرتی ہے[۱] وکھشنا سمرتی میں اکتیس باب ہیں۔ یہ بہت ہی پرانی کتاب ہے اسے رامانج سو کیہ جاماتری منی اور دوسروں نے بہت استعمال کیا ہے۔ ہرنیہ گربھ سنگھتا کے صرف چار باب ہیں۔

---

[۱] یہ بھی قلمی نسخوں کی صورت میں ملتی ہیں۔ سیحرور نے پنچراتر کی تمہید میں ان کا شمار کیا ہے۔

باب ۱۶

جیا کھیا اور دوسری سنگھتاؤں کا فلسفہ

پنچ راتر کا ادب سچ مچ بہت وسیع ہیں۔ لیکن یہ بتلایا جا چکا ہے۔ کہ اس کے بہت سے حصے میں صرف رسمی تفصیلات ہیں اور فلسفہ بہت ہی کم۔ وہ سنگھتائیں جو ہمارے ہاتھ لگی ہیں اور اپنے اندر فلسفیانہ عناصر رکھتی ہیں۔ صرف یہ ہیں۔ جیا کھیا سنگھتا۔ اہر بدھینہ سنگھتا۔ وہگیند رسنگھتا۔ پرم سنگھتا۔ پوشکر سنگھتا' ان میں سے جیا کھیا اور اہر بدھینہ سب سے بڑھ کر اہمیت رکھتی ہیں۔

جیا کھیا اپنی تعلیم اس طرح شروع کرتی ہے۔ کہ صرف بلیدان دینے۔ چڑھاوے چڑھانے۔ وید پڑھنے کفارے کے لیے ریاضتیں کرنے سے نہ تو انسان ابدی سورگ حاصل کرتا ہے اور نہ ہی قید سے نجات۔ جب تک ہم اس انتہائی حقیقت (پر تتو) کو نہ جانیں جو ساری کل۔ ابدی۔ بذاتِ خود منکشف شعور منزہ ہو کر بھی اپنے ارادے سے صورتیں قبول کر سکتا ہے۔ نجات کی کوئی امید نہیں ہو سکتی۔ یہ انتہائی حقیقت ہمارے قلوب میں بستی ہے اور بذات خود صفات سے پاک (نرگن) ہے۔ اگرچہ یہ اپنی صفات میں چھپ رہی ہے اور اپنا کوئی نام نہیں رکھتی۔ ۲۵

کئی ایک رشی گندھ مادن پربت پر شانڈلیہ رشی سے یہ بات دریافت کرنے کی غرض سے گئے۔ کہ کس طرح انتہائی حقیقت کو جانا جا سکتا ہے شانڈلیہ نے جواب میں کہا۔ کہ یہ علم بہت ہی پرانا اور پوشیدہ ہے' یہ صرف ان سچے معتقدوں کو ہی دیا جا سکتا ہے جو اپنے مرشدوں کی سرگرم اطاعت کرنے والے ہوں۔ پہلے پہل یہ گیان وشنو سے نارد کو ملا۔ وشنو بھگوان ہماری منزل مقصود ہے۔ مگر صرف شاستروں (کتب مقدسہ) کی راہ سے ہی

اس تک رسائی ممکن ہوسکتی ہے اور شاستر کا علم مرشد کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے شاستروں کے ذریعے انتہائی حقیقت کو جاننے کا پہلا اور ابتدائی ذریعہ مرشد ہی ہے۔

جیا کھیا سنگھتا تبلاتی ہے۔ کہ تخلیق تین قسم کی ہے۔ (۱) برہم سرگ۔ اس کا دساطیری قصہ یہ ہے۔ کہ پہلے پہل وشنو نے برہما کو پیدا کیا۔ اس نے اپنی انانیت سے اپنی مخلوقات کو آسودہ کردیا۔ اس کے پسینے کے دو قطروں سے مدھو اور کیٹ بٹھ راکشوں نے جنم لیکر ویدوں کو چرا لیا اور اسی طرح دنیا میں بہت گڑبڑ پھیل گئی۔ وشنو نے جسمانی طاقت سے ان کا مقابلہ کیا مگر ناکامیاب رہا۔ اس کے بعد اس کے منتر شکتی سے مقابلہ کیا اور بالآخر انھیں تباہ کرنے میں کامیاب ہوگیا۔

(۲) دوسری تخلیق سانکھیہ کے ارتقائی اصول کے مطابق ہے۔ جیا کھیا سنگھتا میں کہا گیا ہے۔ کہ پردھان میں صفات ثلاثہ باہم مل جل کر رہتے ہیں۔ جس طرح تیل۔ بتی اور آگ تینوں مل کر چراغ بناتے ہیں۔ اسی طرح تین صفات (گنوں) کے باہمی ملاپ کا نام پردھان ہے۔ اور اگرچہ یہ صفات ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ لیکن پردھان میں ان کی وحدت کاملہ ہے (بھیتم ایک آتما لکشنم) اور جب یہ گن ایک دوسرے سے علیحدگی اختیار کرتے ہیں۔ تب پہلے ستو گن کا ظہور ہوتا ہے اس کے بعد رجس اور تمس ظہور میں آتے ہیں۔ صفات کی سہ گانہ وحدت سے بدھی تتو کا ارتقا ہوتا ہے اور پھر اس سے تین قسم کے اہنکار (انانیت) کی پیدائش ہوتی ہے۔ پرکاشِ آتما۔ وکرتیہ آتما۔ بھوتا تما۔ پہلی قسم کے تیجس یا پرکاش آتما اہنکار سے حواس خمسہ اور حس مشترکہ کا ظہور ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم کے اہنکار سے پانچ حواس فعلی (کرم اندریہ) نمودار ہوتے ہیں اور تیسری قسم کے اہنکار بھوت آتما سے پانچ بھوت یونی (ماخذ عناصر) یعنے پنچ تن ماترا ظہور میں آتے ہیں اور ان لطیف عناصر سے عناصر کثیف وجود میں آتے ہیں۔ پرکرتی اپنی ذات میں بے شعور اور مادی ہے اور قدرۃً اس سے جو کچھ

بھی پیدا ہوتا ہے وہ اپنی ذات میں مادی ہی ہوتا ہے۔ اس بارے میں یہ قدرتی سوال اٹھتا ہے۔ کہ کس طرح مادہ دوسرے مادی ظہورات کو پیدا کرنے کے قابل ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے۔ کہ اگرچہ دھان اور چاول دونوں ہی اپنی فطرت میں مادی ہیں۔ لیکن پیدا کرنے کی قابلیت تو اول الذکر میں ہی ہے۔ اسی طرح اگرچہ پرکرتی اور اس کے مظاہر اپنی اصلیت میں مادی ہیں۔ لیکن یہ تمام مظاہر پرکرتی سے ارتقائی طور پر ظہور میں آتے ہیں اور چونکہ بے شعور پرکرتی کے مظاہر میں آتما کی جو شعور محض اور برہم کے ساتھ ایک ہے۔ روشنی پھیلی ہوئی ہے۔ وہ ذی شعور معلوم ہوا کرتے ہیں[1]۔ جس طرح مقناطیس کے قرب سے لوہا بھی مقناطیسی کشش حاصل کر لیتا ہے۔ اسی طرح پرکرتی بھی آتما سے جو برہم کے ساتھ ایک ہے۔ مل کر ذی شعور ہو جاتی ہے۔ لیکن بہر حال یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ چونکہ مادہ اور شعور روشنی اور تاریکی کی مانند ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ بے شعور پرکرتی اور ذی شعور آتما میں ملاپ ہی کس طرح ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ انفرادی روح (جیو) شعور محض اور واسنا (مخفی تاثرات) کے ملاپ کا نتیجہ ہے۔ اس واسنا کو دور کرنے کی غرض سے برہم سے ایک طاقت ظہور میں آ کر اس کی ارادت کے مطابق انسان کے عالم اصغر میں اس طرح پر کام کرنے لگتی ہے۔ کہ جیو کا شعور خالص کرم کے ناش ہو جانے پر واسنا سے نجات پا کر بالآخر برہم کے ساتھ ایک ہو جاتا ہے۔ کرم صرف اسی حالت میں اپنے پھل لا سکتے ہیں جب کہ وہ اپنے ظرف واسنا سے تعلق رکھتے ہوں۔ روح خدائی طاقت سے گنوں کے تعلق میں آ کر اپنی ان واسناؤں سے آگاہی حاصل کرتی ہے۔ جو اپنی فطرت میں بے شعور اور گنوں کا نتیجہ ہیں۔ جب تک روح پر مایا کا پردہ چھا رہا ہے۔ اسے نیکی اور بدی کا تجربہ ہوتا رہتا ہے۔ شعور

---

[1] جب یہ مضمون لکھا گیا تھا۔ جیا کھیا اس وقت شائع نہ ہوئی تھی۔ یہ بعد میں گیکواڑ کی اشاعات مشرق کے سلسلے میں شائع ہوئی ہے۔

باب ۱۶

اور مادے کا تعلق اس خدائی طاقت سے ممکن ہوتا ہے جس کے ذریعے روح مایا کے تعلق میں آکر طرح طرح کے تجربات حاصل کرتی ہے۔ جوں ہی یہ تعلق ٹوٹ جاتا ہے۔ روح بطور شعورِ خالص برہم کے ساتھ ایک ہوجاتی ہے۔

۲۷

تیسری قسم کی تخلیق خالص مخلوقات (شُدّھ سرگ) ہے۔ جس میں ایشور جس کو واسدیو بھی کہا جاتا ہے۔ خود بخود ارتقا پذیر ہوکر اچیت۔ ستیہ اور پرش کے تین روپ اختیار کرلیتا ہے یہ تینوں رُوپ ایشور کے ساتھ ایک ہیں اور اس سے جدا کوئی ہستی نہیں رکھتے۔ پرش کے رُوپ میں ایشور ان عام دیوتاؤں کو اندرونی طور پر اپنے قبضے میں رکھتا ہے۔ جنہیں وہ اندر سے متحرک کرکے کام میں لگاتا ہے اور اِسی پرش روپ میں ہی ایشور ان تمام افرادِ انسانی میں جو واسنا کی گانٹھوں کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں۔ کام کرتا ہوا انھیں ایسے راستوں پر چلاتا ہے کہ بالآخر نجات کی طرف لیجانے والی ہیں۔

ایشور سرور خالص اور بذات خود آگاہ ہے۔ وہ سب سے پرے ہے' اعلیٰ ترین ہے اور انتہائی حقیقت ہے جو بذات خود موجود ہوکر جملہ موجودات کو سہارا دے رہی ہے۔ وہ ازلی اور غیر محدود ہے اور اسے ہست یا نیست نہیں کہا جاسکتا۔ وہ تمام صفات سے منزہ ہوکر بھی ان صفات کے نتائج کا لطف اٹھاتا ہے اور ہمارے اندر باہر موجود ہے۔ وہ سب کچھ جانتا اور دیکھتا ہے اور سب کا مالک ہے اور سب کچھ اس کے اندر ہے۔ اس کے اندر تمام طاقتیں موجود ہیں اور اس کے تمام کام بلا کوشش خود بخود ہوا کرتے ہیں وہ تمام اشیا میں ساری ہوکر بھی اس لیے نیست کہلاتا ہے کہ اسے حواس محسوس نہیں کرسکتے۔ مگر جس طرح پھول کی خوشبو براہ راست منکشف ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح خدا کا کشف بھی براہ راست ہوا کرتا ہے۔ تمام چیزیں اس کی ہستی میں شامل ہیں۔ وہ زمانی یا مکانی حدود کے اندر نہیں ہے۔ جس طرح لال انگارا لوہے کے گولے میں آگ موجود ہوکر اس گولے کے ساتھ بالکل ایک ہوتی ہے۔ اسی طرح ایشور اس دنیا میں اور اس کے ساتھ ایک ہے اور جس طرح چیزیں آئینے میں منعکس ہوکر

ایک معنوں میں اس کے اندر موجود ہوتی ہیں اور دوسرے معنوں میں اس سے باہر بھی۔ اسی طرح خدا تمام صفات کے ساتھ ملا ہوا بھی ہے اور ان سے بے تعلق بھی ہے اور جس طرح درخت کا رس اس کے تمام اجزا میں سرایت کئے ہوتا ہے۔ اسی طرح ایشور بھی تمام باشعور اور بے شعور موجودات میں ساری ہے۔ اسے کسی ثبوت یا دلائل سے جاننا ممکن نہیں۔ گھی میں مکھن اور لکڑی میں آگ کی مانند اس کی محیطِ کل ہستی ناقابل بیان و ثبوت ہے۔ وہ صرف براہِ راست وِجدان کے ذریعے ہی جانا جاتا ہے۔ جس طرح لکڑیوں کے لٹھے آگ میں داخل ہو کر نابود ہو جاتے ہیں اور جس طرح ندیاں سمندر میں گر کر اپنا آپ کھو بیٹھتی ہیں اسی طرح یوگی لوگ بھی ایشور کی ذات میں محو ہو جاتے ہیں۔ ان حالات میں اگرچہ ندیوں اور اس سمندر میں جس میں وہ گرتی ہیں۔ فرق ہوتا ہے۔ مگر یہ فرق دیکھا نہیں جا سکتا۔ ۲۸ اسی طرح ندیوں اور سمندر کی مانند بھگتوں اور ایشور میں فرق ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہاں وحدت اور اختلاف کا مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔

اس موقع پر برہم کو عین شعور کہ کر بتلایا گیا ہے۔ کہ جملہ معروضاتِ علم (گیہ) نفس کے اندر ہستی رکھتے ہیں۔ حقیقی علم صفات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا اور یوگ کی مزاولت سے ان لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جنھوں نے ایشور کے ساتھ ملنا سیکھ لیا ہے۔

جب رحمت ایزدی سے کسی فرد بشر کو یہ بات سمجھ میں آنے لگتی ہے۔ کہ انسان جو کچھ بھی کرتا ہے، اور جو اس کے اعمال کے نتائج ہوتے ہیں سب کے سب پرکرتی کی صفات سے تعلق رکھتے ہیں۔ تب اس کے دل میں اپنی اور رنج کی اصل حقیقت کے متعلق سوال اٹھنے شروع ہوتے ہیں اور وہ گرو کے پاس ان سوالات کے حل کے لیے پہنچتا ہے اور جب وہ ختم نہ ہونے والے یونی چکر (سلسلۂ پیدائشات) اور اس قسم کی بے ثباتیوں کے مصائب اور دکھوں پر غور کرتا ہوا گرو کی ہدایت کے مطابق مختلف قسم کی جسمانی ریاضات کرتا ہے اور منتروں کے حصول کا مستحق ہوتا ہے۔

باب ۱۶

تب اس کا دل لذات دنیوی سے بیزار ہو کر موسم خزاں کے پانی یا بحرِ بے موج یا ہوا کے جھونکے کے بغیر یکساں حال شعلۂ چراغ کی مانند پاک اور ساکن ہو جاتا ہے اور جب شعور خالص نفس کے اوپر روشن ہونے لگتا ہے۔ تب علم کے جملہ ممکن معروضات جن میں علم کا انتہائی معروف بھی شامل ہے۔ ذہن میں نمودار ہو کر خیال اور معروض ایک ہو جاتے ہیں اور بتدریج اعلیٰ ترین عرفان اور وہ خاتمہ حاصل ہوتا ہے۔ جسے نروان کہتے ہیں۔ جو کچھ بھی جانا جاتا ہے۔ وہ درحقیقت خیال کے ساتھ ایک ہوتا ہے اگرچہ اس سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ یہ انتہائی کیفیت ناقابل بیان ہے اور جو اس یا عقلی منطق کے استعمال کے بغیر براہ راست تجربے میں محسوس کی جاتی ہے اور صرف تشبیہات و استعارات کے ذریعے ہی اس کی طرف اشارہ دینا ممکن ہے۔ یہ اپنی ذات میں برترین۔ انتہائی اور قطعی طور پر بے سہارا ہے۔ یہ وہ ہستی محض ہے۔ جو روح کی مسرت میں خود کو روشن کرتی ہے۔ سمادھی لگانے کے دو طریقے ہیں ایک تو احساساتِ جاذبہ کی راہ سے اور دوسرے منتروں کی مزاولت سے۔ ان میں سے دوسرا طریقہ زیادہ موثر ہے۔ منتروں کی مزاولت تحقیق ذات کی راہ میں سے ان تمام رکاوٹوں کو دور کر دیتی ہے۔ جو مایا اور اس کے معلولات کے زیر اثر پیش آیا کرتی ہیں۔

۲۹

واسدیو سے آچنیت ۔ ستیہ اور پرش کا صدور بیان کرتے ہوئے جیا سنگھتا کہتی ہے۔ کہ یہ صدور کسی قصد سے نہیں بلکہ خود بخود ہوتا ہے اور یہ ذواتِ ثلاثہ ۔ اچنیت ۔ ستیہ، پرش، جو واسدیو سے نمودار ہوتی ہیں۔ باہمی انعکاسات کے ذریعے بطور وجود واحد کام کرتی ہیں اور اس لطیف صورت میں وہ قلوب انسانی کے اندر خدا کی قوت عاملہ کے طور پر اثر انداز ہو کر انھیں ان کی انتہائی نجات کی منزل مقصود اور تجربات کی لطف اندوزی کی طرف لے جاتی ہیں۔

جیا سنگھتا علم کی دو قسمیں بتلاتی ہے۔ (۱) ستّا کھیا (ساکن) (۲) کریا کھیا (حرکت پذیر)۔ کریا کھیا گیان میں یم اور نیم کے اخلاقی ضبط

باب ۱۲

شامل ہیں۔ ان ضبطوں کی لگاتار عادت اور مشق کے ذریعے ہی ستا کھیا گیان اپنا انتہائی کمال حاصل کر سکتا ہے۔ یم اور نیم سے مراد مندرجۂ ذیل اخلاقی خوبیاں ہیں۔ پاکیزگی۔ قربانی۔ ریاضت۔ ویدوں کا مطالعہ۔ عدم تشدد۔ دائمی عفو پروری۔ سچائی بشمول اپنے دشمنوں کے سب کے ساتھ بھلائی۔ دوسروں کی ملکیت کا احترام نفس پر قابو۔ تمام لذات محسوسات سے بیزاری اپنی بساط کے مطابق دوسروں کو دان۔ راست و شیریں گفتار دوست و دشمن کے لیے ذہنی مساوات خلوص۔ تمام جانداروں پر شفقت بے لاگ ہونا صفات ثلاثہ کے توازن کا نام اودیا (جہالت) ہے اور یہی اودیا راگ (الفت) اور دویش (نفرت) اور دوسرے نقائص کی موجب ہے۔ آتما سے مراد وہ شعور خالص ہے۔ جس پر صفات۔ اودیا اور مایا کا رنگ چڑھ گیا ہو۔ مذکورۂ بالا نقطۂ نظر ہمیں خدا کے اس تصور کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ کہ ایشور اپنے اندر سے اس سہ گانہ طاقت کو ظہور میں لاتا ہے۔ جس سے انسان کا باطنی عالم وجود میں آتا ہے۔ اس طاقت کی بدولت شعور منزہ اصلی جبلیات اور نفسی عوارضات کے تعلق میں آتا ہے اور اسی طاقت کا ہی اثر ہے۔ کہ وہ نفسی عناصر جو بذات خود مادی اور بے شعور ہیں۔ ذی شعور موجودات کی مانند کام کرنے لگتے ہیں اور اسی ملاپ سے ہی تمام تجربہ ممکن ہوتا ہے اور آخر کار یہی طاقت ہی تو شعوری نور کو بے شعور عناصر سے جدا کر کے نجات دیتی ہے۔ جس میں فرد کا شعوری عنصر برہم میں محو ہو جاتا ہے۔ شعوری عنصر اور بے شعور نفسی مرض کا باہمی تعلق جو پرکرتی کے ارتقائی عمل سے وجود میں آیا ہے۔ اُن میں سے کسی کے تخیل باطل یا دھوکے کا نتیجہ نہیں بلکہ اس خدائی طاقت کے عمل سے ظہور میں آیا ہے۔ جو ہمارے اندر موجود ہے۔ وہ فرد جسے آتما کہا جاتا ہے۔ اسی جبری ارتباط کا ہی نتیجہ ہے اور جب یہ مختلف الاجزاء وجود اصلی جبلیات اور نفسی عوارضات سے الگ ہو جاتا ہے۔ تب یہ اس برہم میں محو ہو جاتا ہے جس کا یہ ایک جزو ہے اور جس کے اندر وحدت در اختلاف کی حالت میں رہتا ہے۔ اس نظریے اور سانکھیہ کے نقطۂ نگاہ میں یہ فرق ہے۔ کہ اگرچہ اس نے بھی سانکھیہ کی مانند پرکرتی سے معقولات کا ارتقا مانا ہے۔ مگر یہ پرش اور پرکرتی

۳۰

باب ۱۶

کے اس برتر از قیاس دعوے کو تسلیم نہیں کرتے جو ایشور کرشن کے مستند سانکھیہ میں پایا جاتا ہے۔ اس میں نہ تو پرکرتی کی اس غائیت کا ذکر ہے جو ارتقا کا باعث ہوتی ہے۔ اور نہ یہ خیال موجود ہے کہ پرکرتی میں ایشور یا پرش کے باعث حرکت نمودار ہوتی ہے۔ یہاں پرکرتی کے اندر ہی اپنے مقولات کو ظہور میں لانے کی قدرتی تخلیق فرض کی گئی ہے۔

جیا کھیا سنگھتا سالک کے لیے یوگی کا لفظ استعمال کرتی ہوئی کہتی ہے۔ کہ انتہائی نشانے تک پہنچنے کے لیے دو راستے ہیں ایک تو بے خودمحویت اور دوسرا منتروں پر ارتکاز توجہ کی مشق۔ یوگ کے عمل کو بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے۔ کہ یوگی کے لیے ضروری ہے۔ کہ وہ پورے طور پر غالب الحواس ہو اور کسی بھی جاندار سے دل میں نفرت نہ رکھتا ہو۔ اسے چاہیے کہ انکسار کے ساتھ تخلیے ہیں بیٹھ کر پرانا یام کی مشق کیا کرے۔ یہاں پرانا یام کے اعمال ثلاثہ یعنے پرتیا ہار۔ دھیان۔ دھارنا کو بیان کرنے کے بعد یوگ کی تین قسمیں پراکرت۔ پورش اور ایشور یہ بتلائی گئی ہیں۔ مگر ان کے معنوں کی وضاحت نہیں کی گئی۔ شاید اس کے معنے پرکرتی کے انتہائی اصول یا پرش پر دھیان جمانے یا اعجازی طاقت کے لیے یوگ کرنے کے ہوں۔ چار قسم کے آسن (یوگ کی خاطر بیٹھنے کے طریقے) بتلائے گئے ہیں۔ پریمک۔ کمل۔ بھدر اور سوستک۔ اور یوگی کے انداز نشست کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ من پر قابو پانا جو یوگ کا سب سے بڑا مقصد ہے دو طرح کا بتلایا گیا ہے۔ ایک تو ان میلانات پر قابو پانا ہے۔ جو ماحول سے پیدا ہوتے ہیں اور دوسرا ان میلانات پر قابو پانا جو نفس کی بناوٹ میں ہی موجود ہیں۔ نفس کے ستوگن کو بڑھانے سے کسی معروض پر من کو لگایا جا سکتا ہے۔ یوگ کی اور طرح جماعت بندی کرتے ہوئے اسے سکل نشکل اور وشنو یا شبد۔ ویوم اور ساؤگرہ بتلایا گیا ہے۔ سکل یا سوگرہ یوگ میں یوگی اپنے من کو پہلے دیوتا کی کثیف مورتی پر لگانا شروع کر دیتا ہے اور جب ایسا کرنے کا عادی ہو جاتا ہے۔ تب آہستہ آہستہ اسے چمکتے ہوئے گول قرص پر لگاتا ہے۔ اس کے بعد وہ بتدریج اور بالترتیب مٹر۔ گھوڑے

۴۱

باب ۱۶

کے بال۔ انسانی سر کے بال۔ انسانی جلد کے بال پر۔ توجہ جماتا ہے۔ اس عمل سے اس کے لیے برہم اندھر کا راستہ کھل[1] جاتا ہے۔ نشکل یوگ میں یوگی انتہائی حقیقت پر دھیان جماتا ہوا وہ دیکھ لیتا ہے کہ اس کی اپنی اصل حقیقت ہی برہم ہے۔ تیسری قسم کا یوگ منتر پر دھیان لگاتا ہے۔ جس کے ذریعے یوگی پر انتہائی حقیقت منکشف ہو جاتی ہے۔ یوگ کے ذریعے آخر کار یوگی برہم رندھر کی راہ سے گذر کر جسم چھوڑ دیتا ہے اور انتہائی حقیقت سے جسے واسدیو کہتے ہیں واصل ہو جاتا ہے[2]۔

وشنو سنگھتا کے چوتھے باب (قلمی نسخے) میں صفات ثلاثہ کو پرکرتی سے منسوب کرتے ہوئے پرکرتی اور اس کے مقولات کو کشیتر اور ایشور کو کشیترگیہ کے نام دیے گئے ہیں پرکرتی اور ایشور گوپال کہے جاتے ہیں۔ پرکرتی جملہ موجودات کو اپنے اندر سے پیدا کرکے انھیں پرش کی ہدایت یا نگرانی کے مطابق انھیں پھر اپنے اندر جذب کر لیا کرتی ہے۔ حالانکہ یہ اپنی مرضی کے مطابق کام کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ پرش کو ساری کل ذی شعور حقیقت بتلایا گیا ہے۔

وشنو سنگھتا اہنکار (انانیت) کے اقسام ثلاثہ یعنے ساتوک راجس اور تامس کو بیان کرنے کے بعد بتلاتی ہے۔ کہ راجس اہنکار نہ صرف کرم اندریہ (حواس فعلی) کی صورت میں ظہور پاتا ہے۔ بلکہ تمام قوائے علمیہ و فعلیہ کا عملی اصول ہے۔ بطور قوت علمی کے یہ نہ صرف احساس کی طرف توجہ کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ بلکہ نفس کے تحلیلی اور ترکیبی اعمال و اعلے تفکر کی طرف بھی توجہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے بعد وشنو سنگھتا میں ایشور کی ان قوائے خمسہ کا ذکر آتا ہے۔ جس کے باعث وہ بذات خود منزہ از صفات

[1] برہم رندھر وہ راستہ ہے جس کے کھلنے پر انسان عالم حقایق میں داخل ہو جاتا ہے۔

[2] جیا کھیا سنگھتا باب ۳۳۔ چونتیسویں باب میں اس عمل یوگ کو بتلایا گیا ہے۔ جس کے ذریعے وہ جسم کے انتہائی خاتمے کے درجے کو حاصل کرتا ہے۔

باب ۱۶

ہوتا ہوا یعنے خود کو جملہ صفاتِ محسوسہ میں ظاہر کرتا ہے۔ اور غالباً ان ہی معنوں میں پرکرتی کی تمام طاقتیں ایشور میں ہستی رکھتی ہیں اور پرکرتی یا کشیتر ایشور کے ساتھ اَبھِن (غیر مختلف) اور واحد ہے۔ یہ طاقتیں حسبِ ذیل ہیں۔

۴۲

(۱) چت شکتی۔ یعنے وہ قوت شعوری جو تمام اعمال کی غیر متغیر بنیاد ہے (۲) قوت بطور پرش یا بھوکتا (لطف اندوز) کے (۳) قوتِ علتی جو گوناگوں کائنات میں نمودار ہو رہی ہے (۴) وہ قوت جس سے محسوسات کا ادراک اور علم حاصل ہوتا ہے (۵) وہ قوت جو علم کو عمل میں بدل ڈالتی ہے (۶) وہ قوت جو خود کو خیال اور عمل کی حرکات میں ظاہر کرتی ہے۔ اس بیان کی رو سے ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ جسے پرش یا بھوکتا کہا گیا ہے۔ وہ ایشور کی ہی ایک طاقت ہے۔ اس سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتا۔ ٹھیک جس طرح کہ پرکرتی بھی ایشور سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتی ہوئی صرف اس کی طاقت کا ظہور ہے۔ وشنو سنگھتا میں بتلاتے ہوئے بھاگوت یوگ میں زیادہ تر جسمانی اور اخلاقی ضبط میں غضب و حرص وغیرہ کے جذبات پر بھی قابو پانا شامل کیا ہے۔ خلوت گاہوں میں بیٹھ کر دھیان لگانے ایشور پر انحصار رکھنے اور اپنی نکتہ چینی کرنے کی تعلیم دیگئی ہے۔ جب ان اعمال کے نتیجے کے طور پر من صاف اور دنیوی چیزوں سے اُچاٹ ہو جاتا ہے۔ تب برائی اور ناپاکیزگی اور نیکی اور پاکیزگی کے درمیان امتیاز کی عقلی اور اخلاقی حس بیدار ہو کر بھکتی (انس) کو پیدا کرتی ہے۔ اس بھکتی (انس) کو پا کر انسان بذات خود مسرور اور اپنے انتہائی نشانے کے حق میں فرض شناس ہوتا ہوا آخر کار عرفان حقیقی حاصل کرتا ہے۔ پرانا یام کا عمل بھی جس میں کئی طرح کے دھیانوں کی ہدایات دی گئی ہیں۔ ایشور کے ساتھ انتہائی وصل یعنے نجات حاصل کرنے کا وسیلہ ظاہر کیا ہے۔ یہاں بھکتی کو صرف میلان پرستش بتلا کر کہا گیا ہے۔ کہ اس پرستش کو بار آور کرنے کا وسیلہ یوگ ہے۔ بھاگوت لوگوں کے بھکتی مارگ پر یوگ کا اتنا بڑا اثر تھا۔ کہ انھوں نے بھکت کے لیے یوگی ہونا ضروری بتلایا ہے۔ کیونکہ ان کے خیال میں صرف بھکتی کے ذریعے نجات نہیں مل سکتی پرم سنگھتا

باب ۱۲

کے دسویں باب میں یوگ کے عمل کو برہم اور پرم کے درمیان مکالمے کے ذریعے بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے۔ کہ جو علم یوگ کی راہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔ وہ اور ہر قسم کے علم سے بہتر ہے۔ جب یوگ کے علم کے بغیر کام کیے جاتے ہیں۔ تب ان سے اصل مقصود ہاتھ نہیں لگتا۔ یوگ کے معنی کسی خاص معروفل کے ساتھ من کے پرسکون وصل کے ہیں۔ جب من کو کسی کام میں استواری کے ساتھ لگایا جاتا ہے۔ تو اسے کرم یوگ کہتے ہیں۔ اور جب من مضبوطی کے ساتھ گیان پر مرکوز ہوتا ہے تب اسے گیان یوگ کہا جاتا ہے اور جو شخص ان دونوں طریقوں سے بھگوان کے ساتھ اپنا من لگائے رہتا ہے وہ بالآخر بھگوان کے ساتھ اعلیٰ ترین وصل پاتا ہے۔ گیان یوگ اور کرم یوگ دونوں ہی ایک پہلو پر یم اور نیم کے اخلاقی ضبط کے طور پر اور دوسری طرف ویراگیہ (بیزاری) اور سمادھی کی صورت میں آخر کار برہم کے سہارے رہتے ہیں۔ یہاں پر یہ بات یاد کرنے کے لائق ہے کہ گیتا میں کرم یوگ کے معنی اپنے ورن (ذات) کے فرائض کو صلے کی خواہش چھوڑ کر کرنے کے ہیں۔ مگر یہاں کرم یوگ سے مراد یم اور نیم ہیں۔ جن میں برت (روزہ) اُپواس اور دان (سخاوت) اور کئی قسم کے ضبط کی خوبیاں بھی شامل ہیں۔ ویراگیہ کے معنی یہاں اُس دانائی کے ہیں۔ جس کے حصول پر حواس اپنے محسوسات سے باز رہتے ہیں اور سمادھی سے مراد وہ گیان ہے جس کے ذریعے من ایشور میں استواری کے ساتھ لگا رہتا ہے۔ یوگ کے معنی یہ ہیں۔ کہ جب ویراگیہ کے زور سے حواس اپنے محسوسات کو ترک کر دیں۔ تب من کو مضبوطی کے ساتھ بھگوان میں لگا دیا جائے۔ اور جب لگاتار مشق سے ویراگیہ مضبوط ہو جاتا ہے۔ تب واسنائیں یعنی اصلی جبلتیں اور خواہشات خود بخود جھڑ جاتی ہیں۔ اس امر کی ہدایت کی گئی ہے۔ کہ حصول ضبط کے لیے شدت کا زور لگانے کی بجائے یوگی کو آہستہ آہستہ اور نرمی کے ساتھ آگے بڑھنا چاہیے تاکہ وہ طویل عرصے میں اپنے من پر پورا قابو حاصل کر سکے۔ اسے اپنے جسم کو صحیح و سالم رکھنے کے لیے حفظان صحت کے اُصول کے مطابق غذا اور دیگر ضروریاتِ زندگی کا استعمال کرنا چاہیے۔ اور یوگ ابھیاس کے لیے ایسا تنہا مقام ڈھونڈھنا چاہیے جو انتشار پیدا کرنے والے تمام اثرات سے محفوظ ہو۔ اسے کبھی بھی کوئی ایسا

۳۲

باب ۱۶　عمل نہیں کرنا چاہیے جو اسی کے جسم کے لیے درد آمیز ہو نیز اس سے آگے چل کر اسے
سوچنا چاہیے کہ وہ ایشور کے سہارے ہے اور پیدائش۔ قیام اور مرگ اس سے
تعلق نہیں رکھتے۔ ایسا کرنے پر خالص بھگتی اس کے من میں نمودار ہو اٹھے گی۔
۳۴　جس کے ذریعے وہ بتدریج الفت کی جڑ کو اکھاڑنے میں کامیاب ہوگا۔ نیز اسے
ان بہکانے والے ترغیب آور تجربات پر بھی غور کرنا چاہیے۔ جن سے وہ اب تک
لطف اندوز نہیں ہونے پایا اور اس طرح خود کو ایسے تجربات سے دور رکھنا
واجب ہے۔

اس بارے میں کہ کرم یوگ اور گیان یوگ میں قابل ترجیح کون ہے۔ یہاں کوئی
قاعدہ یا اصول نہیں بتلایا گیا۔ اپنے اپنے مزاج و طبع کے مطابق بعض لوگ کرم یوگ
کے اہل ہوتے ہیں اور بعض گیان یوگ کے۔ ہاں جو لوگ خاص قابلیت رکھتے ہیں۔
انہیں کرم یوگ اور گیان یوگ کی دونوں راہوں کو ہی ملا لینا چاہیے۔

اہربدھنیہ سنگھتا کا فلسفہ

اہربدھنیہ سنگھتا میں اہربدھنیہ کہتا ہے کہ طویل ریاضت کرنے کے بعد اسے
سنکرشن سے حقیقی علم حاصل ہوا تھا اور یہ علم سدرشن کا وہ علم ہے جو کل اشیائے عالم
کا سہارا ہے۔ انتہائی حقیقت ایک بے آغاز۔ بے انتہا اور ابدی حقیقت ہے جس کا
کوئی نام روپ (اسم و صورت) نہیں۔ جو کلام اور نفس سے بالا تر ہے۔ وہ ایک ایسا
قادر مطلق کل ہے جس میں تغیر کو قطعاً دخل نہیں ہے۔ اس ابدی اور لاتغیر حقیقت سے
خود بخود ایک خیال یا خواہش (سنکلپ) کا ظہور ہوتا ہے اور یہ خیال کوئی زمانی یا مکانی حدود
نہیں رکھتا۔ برہم اپنی ذات میں وجدان ہے۔ پاک اور بجید سرور ہے۔ اور ہر جگہ
اور تمام اشیا میں موجود ہے۔ وہ بحر بے موج کے مانند ہے۔ وہ کوئی بھی ایسی دنیوی
صفت نہیں رکھتا جو اشیائے عالم میں پائی جاتی ہو۔ وہ مطلقاً بذات خود منور اور کامل
ہے اور "یہ" اور "وہ" کے اشارات اسے بیان نہیں کر سکتے وہ ہر قسم کی بدی اور خرابی

باب ۱۲

سے بالکل پاک اور تمام نیکی اور خوشی کا منبع ہے۔ اس برہم کو کئی نام دیے جاتے ہیں جیسے پرماتما۔ آتما۔ بھگوان۔ واسدیو۔ اویکت پرکرتی۔ پردھان وغیرہ۔ جب گیان (عرفان) کے ذریعے پچھلے جنموں کے پاپ اورین مٹ جاتے ہیں۔ اصلی جبلتیں اور خواہشات (واسنائیں) جھڑ جاتی ہیں۔ اور جب صفات ثلاثہ اور ان کے نتائج روح کو باندھنا چھوڑ دیتے ہیں۔ تب وہ اس برہم یعنی حقیقت مطلقہ کا عرفان حاصل کرتا ہے۔ جیسے

۳۵

"یہ" یا "ایسے" کے الفاظ بیان نہیں کر سکتے۔ برہم وجدانی طور پر تمام چیزوں کو جانتا ہے اور ان سب کی روح ہے۔ اس لیے اس کے لیے ماضی وحال اور مستقبل ناپید ہیں۔ برہم زمانے میں ہستی نہیں رکھتا کیونکہ وہ زمانے سے پرے ہے۔ اسی طرح وہ تمام صفات اولیہ وثانیہ سے پرے ہے۔ مگر باوجود اس کے وہ چھ صفات رکھتا ہے۔ صفات میں سے سب سے پہلی اور بڑی صفت علم ہے۔ کیونکہ یہ صفت روحانی اور بذات خود روشن ہے۔ یہ تمام اشیا میں داخل ہو کر انھیں منعکس کرتی ہے اور ابدی ہے۔ برہم کی ماہیت شعور منزہ ہے۔ لیکن اس پر بھی وہ علم کو بطور صفت رکھنے والا کہا جاتا ہے اور برہم کی شکتی (قوت) سے مراد وہ شے ہے جس نے دنیا کو پیدا کیا ہے۔ ایشور کی ذاتی تحریک فاعلیت (کرترتو) کو ہی اس کا جاہ وجلال (ایشوریہ) بتلایا گیا ہے۔ اس کے بل (طاقت) کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنی لگاتار کوشش میں کبھی تھکتا نہیں۔ اور وہ اپنے ویریہ (زور) کی بدولت اس دنیا کی علت مادی ہو کر بھی بذات خود کبھی نہیں بدلتا۔ اس کے تیجے (بذات خود کافی ہونے) کے یہ معنی ہیں کہ وہ بلا مدد غیرے اپنی ہی کوشش سے دنیا کو پیدا کر لیتا ہے۔ مگر ان صفات خمسہ کو علم کی صفات خیال کیا گیا ہے۔ کیونکہ علم ہی ایشور کی اصلی ذات ہے۔ جب یہ برہم جو اپنی ذات میں عین علم ہے اور صفات مذکورۂ بالا رکھتا ہے۔ خود کو کثیر صورتوں میں تقسیم کرنے کا ارادہ کر لیتا ہے۔ تب شدرشن کہلاتا ہے۔

تمام اشیا کی طاقتیں بذات خود ناقابل بیان ہیں اور اس حقیقت سے جدا نہیں رہ سکتیں بلکہ یہ ان کی بود ہے وہ حقیقت کی ہی لطیف اور بالقوہ حالتیں ہیں۔ جو ایک دوسری سے الگ دیکھی جا سکتیں اور نہ ہی ان کے متعلق "یہ" اور "یہ نہیں" کے اشارات کارآمد ہو سکتے ہیں۔ وہ صرف اپنے معلولات کی راہ سے ہی پائی جا سکتی ہیں۔ پس ایشور میں وہ طاقت موجود ہے۔ اور وہ ایشور سے اسی طرح ہی غیر مختلف ہے

باب ۱۶

جس طرح کہ چاند کی کرن چاند سے۔ یہ طاقت خود بخود کام کرتی ہے اور ساری کائنات اسی طاقت کا ظہور ہے۔ اسے سُروُ کا نام دیا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ کسی اور شے پر انحصار نہیں رکھتی۔ یہ ابدی ہے اور چونکہ یہ کسی طرح پر بھی زمانے کے اندر محدود نہیں ہے۔ یہ دنیا کی صورت میں نمودار ہو کر لکشمی کہلاتی ہے۔ اسے کنڈلنی بھی اس لیے کہا جاتا ہے۔ کہ یہ خود بخود سکڑ اور سمٹ کر دنیا کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اسے وشنو شکتی کا نام اس لیے دیا جاتا ہے۔ کہ یہ بھگوان کی اعلٰے ترین طاقت ہے۔ یہ طاقت دراصل برہم سے مختلف ہے۔ مگر اس پر بھی وہ برہم کے ساتھ ایک معلوم ہوتی ہے۔ اس طاقت کے ذریعے برہم سدا ہی نکان۔ اُکتاہٹ اور کسی کی مدد کے بغیر ابداً تخلیق عالم میں مصروف رہتا ہے۔ ایشوری طاقت خود کو دو شکلوں میں ظاہر کرتی ہے۔ ایک بطور سکونیاتی ہستیوں کے مثلاً اویکت۔ کال اور پرش۔ اور دوسری بطور حرکت کے۔ شکتی یا ایشور کی عمل پذیر طاقت خود بخود کام کرتی ہے اور اپنی فطرت میں بصورت عمل نتیج ہونے والا ارادہ اور خیال ہے۔ اسے سنکلپ اور فکر و خیال بھی کہا جاتا ہے یہ سنکلپ اپنے اس عمل و حرکت میں اٹل ہے۔ جس کے ذریعے وہ تمام مادی اشیا اور روحانی حقایق مثل اویکت۔ کال اور پرش کے پیدا کرتا ہے۔ یہی طاقت ہی لکشمی اور وشنو شکتی کا نام پا کر اویکت کو ارتقا کی راہ پر چلاتی ہے اور پرش کو پرکرتی کی پیداوار وں کا سامنا کرنے اور تجربات میں سے گزرنے پر مجبور کرتی ہے اور جب وہ ان ہستیوں سے اپنے اعمال کو واپس لے لیتی ہے۔ تب پر لے (فنائے کل) وقوع میں آتی ہے۔

۳۶

اسی طاقت کے اثر کا ہی نتیجہ ہے کہ پیدایش عالم کے وقت پرکرتی جو صفاتِ ثلاثہ کا مرکب ہے۔ تخلیقی ارتقا کے لیے مجبور ہو جاتی ہے اور یہی طاقت ہی پرکرتی اور پرش کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے یہ تصور اپنی ذات میں مرتعش ہونے پر اشکال گوناگوں کو قبول کرتا ہوا اپنے منقلب تغیرات کی بدولت مختلف مقولات کو وجود میں لاتا ہے۔

ابتدائی حالت میں یہ گوناگوں دنیا گویا اس مواژنے کے اندر سوتی پڑی تھی۔ جس میں تمام ایشوری طاقتیں بحر بے موج کی مانند بالکل معطل ہو رہی تھیں۔ یہ طاقت جو سکون مطلق یا بحالت تعطل رہتی ہے۔ محض خلا اور نیستی ہے کیونکہ یہ کسی قسم کا بھی ظہور نہیں رکھتی۔ یہ طاقت اپنی ذات پر آپ منحصر ہے اور اس امر کے لیے کوئی دلیل نہیں دی جا سکتی کہ

۳۷

باب ۱۶

وہ کیوں یک لخت خود کو بالقوۃ حالت سے بالفعل صورت میں لے آتی ہے یہ ایک ہے اور برہم (انتہائی حقیقت) کے ساتھ ایک ہو کر رہتی ہے۔ یہ وہی طاقت ہے۔ جو خود میں کسے ہی قلب ہیئت کے ذریعے تمام پاک اور ناپاک حقایق اور اشیائے مادی پیدا کر لیتی ہے۔ یہی طاقت خود کو ایشور کی کریا۔ ویریہ۔ تیج اور بل کو صرف اپنے ہی اظہار کی مختلف صورتوں کے طور پر اور موضوع و معروض۔ مادے اور شعور مُجرّب مُجرب۔ لطف اندوز اور لطف آمیز وغیرہ تضادات میں نمودار کرتی ہے جب یہ ترقی کی راہ پر گامزن ہوتی ہے۔ تب ارتقا ہوتا ہے۔ اور جب اس کے برعکس چلتی ہے تو اسے اخفا کہتے ہیں۔

اس طاقت کے مختلف اعمال کے ایک جوڑے سے پاکیزہ مخلوق کی مختلف صورتیں ظہور میں آتی ہیں۔ چنانچہ علم (گیان) اور کبھی ختم نہ ہونے والے عمل تخلیق کی قابلیت (بل) سے سنکرشن کی روحانی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح خود بخود عمل پذیر قوتِ فاعلہ (ایشوریہ) اور باوجود لگاتار تبدیلی کے غیر متغیر رہنے (ویریہ) سے پرویمن ظہور میں آتا ہے اور اس طاقت سے جو خود کو دنیا کی صورت میں نمودار کرتی ہے (شکتی) اور لوازمات پر غیر منحصر ہونے (تیجس) سے انی رُدھ کے روپ کا جنم ہوتا ہے۔ ان تینوں روحانی صورتوں کو ویُوہ (ڈھیر ہونا) کہا جاتا ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک گن کے جوڑے (ڈھیر ہونے) سے پیدا ہوا ہے۔ اگرچہ ہر ایک دیوہ میں دو صفات غالب ہوتی ہیں۔ لیکن ہر ایک دیوہ اپنے بھگوان کی صفات سدسہ رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ سب کے سب وشنو کے مظاہر ہیں۔ ان میں سے ہر ایک روپ اپنے بعد نمودار ہونے والے روپ سے ۱۶۰۰ سال پیشتر موجود تھا۔ اور اسی طرح بوقت اخفا ہر ایک روپ اپنے سے پہلے نمودار ہونے والے روپ سے ۱۶۰۰ سال بعد اپنے سے اعلےٰ تر روپ میں جذب ہوتا ہے۔ پھر درہا سنت کمار سنگھتا کی طرف اشارہ دیتا ہوا کہتا ہے۔ کہ واسدیو اپنے نفس سے ہی سفید رنگ کی دیوی (شانتی) اور اس کے ساتھ سنکرشن یا شِو پیدا کرتا ہے۔ اس کے بعد شِو کے بائیں پہلو سے شری دیوی کا جس کے لڑکے کا نام پرویمن یا برہمن ہے ظہور ہوتا ہے اور پھر برہمن پیلے رنگ کی دیوی سرسوتی اور اس کے ساتھ انیرودھ یا پرشوتم

باب ۱۹ ۴۸

کو پیدا کرتا ہے۔ پرشوتم کی شکتی وہ کالی رتی بن جاتی ہے۔ جو سہ گانہ مایا کوشش ہے[1]
اس کے بعد بھر در اس امر واقعہ کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ یہ جوڑے برہمانڈ (عالم جسمانیات)
سے باہر ہیں اور اس لیے اپنی فطرت میں شو وغیرہ کی مانند دیگر دینوی دیوتاؤں
(ارباب الانواع) سے مختلف ہیں۔ یہ دیوہ ان تین مختلف قسم کے فرایض کو سرانجام
دینے والے خیال کیے جاتے ہیں۔ (۱) پیدائش و فنائے عالم (۲) دینوی مخلوقات
کی حفاظت (۳) آخری نجات کے طلبگار عباد کی راہبرانہ امداد۔ سنکرشن وہ دیوتا ہے
جو تمام انفرادی ارواح کی نگرانی کرتا ہوا انھیں پرکرتی سے الگ کرتا ہے[2]۔ دوسرا
روحانی رُوپ ساری مخلوقات کے منوں کی نگرانی کرتا ہوا انھیں ہر قسم کی مذہبی رسوم
کے متعلق ہدایات مخصوصہ دیا کرتا ہے۔ نیز وہ تمام انسانی ہستیوں کی پیدائش کے لیے
ذمہ دار ہے اور ان میں سے ایسی ہستیوں کے لیے بھی جو شروع سے ہی اپنا سب
کچھ بھگوان کے سپرد کر کے اس کے ساتھ بالکل ہی منسلک ہو چکی ہیں۔ انیرُدھ کے
روپ میں وہ دنیا کی حفاظت کرتا ہوا افراد انسانی کو انتہائی معرفت کا راستہ
دکھلاتا ہے[3]۔ وہ اس دنیا کی پیدائش کے لیے بھی ذمہ دار ہے۔ جو نیکی اور بدی کی
آمیزش ہے[4]۔ یہ تینوں روپ دراصل واسدیو کے ساتھ ایک ہیں۔ یہ اوتار وشنو کے
خالص اوتار ہیں۔

ان تین قسم کے اوتاروں کے علاوہ اور بھی دو قسم کے اوتار ہیں۔ جنھیں آویش
اوتار اور ساکشات اوتار کہا جاتا ہے۔ آویش اوتار پھر دو طرح کے ہیں (۱) ستوروپ
آویش۔ جیسے پرشورام اور رام وغیرہ (۲) شکتی اوتار۔ جن میں خاص خاص موقعوں پر
بھگوان کی خاص خاص طاقتیں نفوذ کرتی ہیں۔ برہما اور شو اسی قسم کے اوتاروں
میں سے ہیں۔ یہ ثانوی آویش اوتار ایشور کی مرضی کے مطابق انسانی اشکال میں

---

[1]۔ تمہید پنچ راتر مصنفہ بھر در صفحہ ۳۶۔

[2]۔ لوکاچاریہ کے تتو تریہ پر ورور سے لی ہوئی وشوکیتنیا سنگھتا سے منقول صفحہ ۱۲۵۔

[3]۔ تتو تریہ میں وشوکیتنا سنگھتا کے صفحات ۱۲۶۔ ۱۲۷ پر دیکھو۔

[4]۔ ایضاً صفحہ ۱۲۸۔

باب ۱۲

جیسے رام۔ کرشن۔ حیوانی صورت میں جیسے متسیہ (مچھلی) اور نرسنگھ اور یہاں تک کہ نباتی صورتوں میں ڈنڈک بن کے ٹیڑھے درخت آم کی مانند پیدا ہوتے ہیں۔ یہ صورتیں بھگوان کے اصلی لطیف اور بالاتر از حواس روپ نہیں ہیں۔ یہ تو صرف ایشور کی اچھا کے مطابق افعال ایزدی کو ظاہر کرتے ہیں۔ اوتار کی اولین صورتیں (ساکشات اوتار) بھگوان کے جزو سے اسی طرح ہی نمودار ہوا کرتی ہیں۔ جیسے کہ ایک لمپ دوسرے لمپ کے ذریعے روشن ہو جاتا ہے اور اس لیے وہ غیر دنیوی اور بالاتر از حواس فطرت کے ہیں۔ جو لوگ نجات حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ انھیں بھگوان کے انھیں برترین روپوں کی پرستش کرنی چاہیئے دوسرے اوتاروں کی نہیں۔ وشوکیسنا سنگھتا میں جس کا ذکر تتو تریہ میں آتا ہے۔ رشو۔ بدھ۔ ویاس۔ ارجن۔ پاوک اور کوبیر کو آویش اوتاروں میں شمار کرتے ہوئے طالبان نجات کو ان کی پرستش سے منع کیا گیا ہے۔ اسی تتو تریہ میں منقول ایک اور سنگھتا رام۔ اترے اور کپل کو بھی اس فہرست میں شامل کرتی ہے۔

۴۹

پھر ہر ایک دیوہ سے تین تین ثانوی دیوہ پیدا ہوا کرتے ہیں چنانچہ واسدیو سے کیشب۔ نارائن۔ مہادیو سنکرشن سے گووند وشنو۔ مدھوسودن۔ پردیمن سے تری وکرم۔ وامن۔ شری دھر۔ اور انیردھ سے ہرشی کیش پدم نابھ۔ دامودر کا ظہور ہوتا ہے۔ انھیں سال کے ہر ماہ کی نگرانی کرنے والے دیوتا مانا جاتا ہے اور یہ سال کے دیوتا اشیو میں بارہ سورجوں کی نمایندگی کرتے ہیں۔ یہ دیوتا دھیان لگائے جانے کے لیے وجود میں آئے ہیں۔ مزید براں اہر بدھنیہ سنگھتا میں[1] ۳۹ وبھو اوتاروں (روشن کرنے والے

---

[1] اہر بدھنیہ سنگھتا صفحہ ۴۶۔ وشوکیسنا سنگھتا کے مطابق یا تو یہ اوتار براہ راست انیردھ سے ظاہر ہوتے ہیں یا دوسرے اوتاروں کے توسط سے۔ مثلاً برہم انیردھ سے پیدا ہوا ہے اور برہم سے مہیشور کا ظہور ہوا ہے۔ ہیہ شرسا جو متسیہ سے نمودار ہوا ہے۔ کرشن کا ایک ظہور ہے۔ پدم تنتر کی تعلیم کے مطابق متسیہ۔ کورم۔ وراہ واسدیو سے آئے ہیں۔ نرسنگھ روپ۔ شری رام اور پرشورام سنکرشن سے بلرام پردیمن سے اور کرشن اور کلکی انیردھ سے نمودار ہوئے ہیں (پدم تنتر۔ ۱-۲-۳۱ وغیرہ) لیکن لکشمی تنتر کے مطابق (۱۱۔ ۵۵) تمام وبھوانی رُدھ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اوتاروں کی ایک اور قسم ارچ اوتار بھی ہے۔ جب کرشن۔ نرسنگھ وغیرہ کی مورتیوں کو وشنو رسوم کے مطابق

تجسمات ایزدی) کا ذکر کیا گیا ہے اور وہ مقاصد جن کی خاطر یہ اوتار نمودار ہوتے ہیں۔ باب ۱۶

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ سمقاپن کیا جاتا ہے۔ تو ان میں وشنو کی شکتی (طاقت) نمودار ہو کر ایسے اثرات و قوے ظاہر کرتی ہے جنہیں اہل عبادت محسوس کیا کرتے ہیں (وشنو کیشنا سنگھتا منقول از تتوتریہ)۔ اپنڈھ اپنے اس پہلو کے اعتبار سے کہ جس سے وہ تمام موجودات کو اندرونی طور پر اپنے قبضے میں رکھتا ہے انتریامی اوتار کہلاتا ہے۔ پس چار قسم کے اوتار ہوتے ہیں۔ ارچ اوتار۔ وِبھو اوتار۔ آویش اوتار اور انتریامی اوتار۔ ۳۹ وبھو اوتار یہ ہیں۔ پدم نابھ دھرو۔ اننت شکتی مان۔ مدھوسودن۔ ودیا دھی دیو۔ کپل۔ وشتو روپ۔ وہنگم۔ کرودھ آتمن۔ وڈھوا دکترا۔ دھرم۔ واگیشور۔ ایکارنوشائی۔ کمھتیشور۔ وراہ۔ نرسنگھ۔ پی یوش ہرن۔ شری پتی۔ کانتامن۔ راہوجت۔ کال نیمگھنا۔ پاریجات ہر۔ لوک ماتھ رشا تاتن۔ دتاتریہ۔ نیاگرودھ شائن۔ ایک شرنگ تنو۔ وامن دیو۔ تیری وکرم۔ تر۔ نارائن۔ ہری۔ کرشن پرشورام۔ رام۔ ویدوِد۔ کلکی۔ پاتال شائن۔ یہ تجسیں سوبھاؤ یا فطرت کے ہونے سے اپنی اپنی صور مخصوصہ میں دعیان کے معروضات ہیں۔ جیسا کہ ساتوت سنگھتا (۱۲) اور اہر بدھنیہ سنگھتا کے (۲۶ ویں) باب میں بیان کیا گیا ہے۔ مہا بھارت کے نارائنی پرب میں ہنس کمھتیشور (کورم) ایک شرنگ تنو (متسیہ)۔ وراہ۔ نرسنگھ۔ وامن۔ پرشورام۔ رام۔ ویدوِد۔ کلکی۔ ان دس اوتاروں کا ذکر آیا ہے اور کرودھ آتمن۔ لوک ناتھ اور کانتا تمن اوتاروں کو کبھی کبھی یگیہ وراہ۔ منووی وسوت اور کام کے نام بالترتیب دیے گئے ہیں اور کام کو غالباً کبھی کبھی دھنونتری کا نام بھی دیا گیا ہے (سیحرڈر کی پنچ راتر صفحہ ۴۵)۔ بھاگوت پران میں بتلائے ہوئے ۲۳ اوتار (۱-۳) اوپر مذکورہ الصدر فہرست میں شامل ہیں۔ یہ امر مشکوک ہے۔ جیسا کہ سیحرڈر دعویٰ کرتا ہے کہ واگیشور ہی ہیہ شرسا اور شانتا تمن ہی شنک یا نارد ہیں۔ رُدپ کی تصنیف لگو بھاگوت امرت میں جن وبھو اوتاروں کا ذکر آیا ہے۔ اوپر کی فہرست میں شامل ہیں اگرچہ ان میں سے بعض کے نام کسی قدر مختلف ہیں۔ برہم سنگھتا کی تقلید میں رُوپ کرشن کو بھگوان کی حقیقی صورت (سویم روپ) خیال کرتا ہے۔ اس کی رائے میں بھگوان کے ساتھ ایک ہونے کے سبب سے وہ خود کو مختلف صورتوں میں ظاہر کر سکتا ہے۔ اسے ایکاتم روپ اوتار کہا جاتا ہے۔ پھر یہ ایکاتم روپ اوتار بھی دو طرح کے ہو سکتے ہیں۔ سوولاس اور ستوانش۔ جب کوئی اوتار طاقتوں اور صفتوں کے لحاظ سے بھگوان سی فطرت رکھتا ہے۔ تب اسے سوولاس اوتار کہتے ہیں۔ چنانچہ واسدیو کو سوولاس اوتار خیال کیا جاتا ہے لیکن جب اوتار نچلے درجے کی

باب ۴ — ۴۰

وردَریوں بیان کرتا ہے (۱) دنیوی صورت میں آ کر ان سنتوں کا محافظ بننے میں جو اس کے بغیر جی نہیں سکتے۔ گیتا میں اسی حفاظت کے لیے پریتیران کا لفظ استعمال کیا گیا ہے (۲) ویدک دھرم کو جس کا خلاصہ ایشور بھگتی ہے۔ دنیا میں قائم کرنے کے لیے سنتوں کے دشمنوں کو نابود کرنا۔

انتریامی (قابض القلوب) کی صورت میں بھگوان ہمارے اندر رہتا ہوا ہماری ارواح کو اپنے قابو میں رکھتا ہے۔ اسی کی تحریک پر ہی ہم برے کام کر کے نرک (دوزخ) کو جاتے ہیں یا نیک کام کر کے سورگ (بہشت) کے مستحق بنتے ہیں۔

۴۱ — اور ہم کسی طرح پر بھی اس اندرونی قابض القلوب کے قبضے سے بچ نہیں سکتے۔ وہ اپنے دوسرے روپوں میں ہمارے دلوں کے اندر دھیان کا معروض ہو کر بستا ہے۔[۱] اور جب بعض مورتیاں مٹی۔ پتھر یا دھاتوں سے بنائی جا کر مناسب رسوم کے ساتھ (ستھاپن) قائم کی جاتی ہیں۔ تب ان کے اندر بھگوان بشمول اپنی خاص طاقتوں کے ظہور پذیر ہو جاتا ہے۔ انھیں ہی ارچا دتار (بت کے تجسمات ایزدی) کہا جاتا ہے۔ یہ اوتار پوجا کے لیے ہیں۔ جس کے ذریعے تمام مرادیں بر آسکتی ہیں۔ اس لیے بھگوان پانچ طرح کی ہستی رکھتا ہے (۱) پرا۔ اپنی حالتِ مطلقہ میں (۲) ویوہ (۳) وبھو اوتار (اولین اور ثانوی) (۴) انتریامی (۵) ارچاوتار۔[۲]

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ طاقتیں رکھتا ہو۔ اسے سوانش اوتار کہتے ہیں۔ سنکرشن پردیمن۔ انیرُدھ متسیہ۔ کورم وغیرہ سوانش اوتار مانے جاتے ہیں۔ جب بھگوان کسی میں اپنی صفات کا ایک جزوی ظاہر کرتا ہے تب اسے آویش اوتار کہا جاتا ہے۔ نارو۔ سنک وغیرہ اسی قسم کے اوتاروں میں سے ہیں اور اوتار سے مراد یہی ہے کہ بھگوان دنیا کی بھلائی کے لیے مذکورہ بالا روپوں میں نمودار ہوا کرتا ہے انش اوتار کو کبھی کبھی پرُش اوتار بھی کہا جاتا ہے اور برہما۔ وشنو اور شیو وغیرہ ہیں بھگوان کی خاص خاص صفات کے ظہور کو گن اوتار کہتے ہیں۔ دسویں اوتاروں کو عام طور پر پہلا اوتار کا نام دیا جاتا ہے۔ ساتوت سنگھتا باب نہم (۷۷-۸۴) اور باب دوازدہم کو دیکھو۔

۱۔ تتوتریہ۔ ۱۳۹-۱۴۰۔

۲۔ تتوتریہ کے صفحہ ۱۲۲ میں منقول وشوکسینا سنگھتا سے منقولات کو دیکھو۔

اہربُدھنیہ سنگھتا میں ہم یہ بھی پڑھتے ہیں کہ سُدرشن کی طاقت سے (اُس ایزدی فکر و خیال سے جس سے دیوہ کی پیدائش ہوتی ہے۔) ایک ایزدی مقام (دھام) ظہور میں آتا ہے۔ جو علم و سرور کے سالے سے نیار ہو کر سُدرشن کی دمک سے جگمگا تا ہے۔ وہاں کے تمام تجربات اپنی ماہیت میں عین مسرور ہونے سے لطف دیتے ہیں اور اس روحانی اور بالاتر از حواس دنیا کے باشندے بھی اپنی فطرت میں پُر مسرور ہوتے ہیں۔ ان کے جسم علم و سرور کے سالے ہی سے تیار ہوتے ہیں۔ اس دنیا میں وہی لوگ بستے ہیں۔ جنھوں نے گزشتہ دور عالم میں نجات حاصل کی تھی۔ وہ بھگوان کے اُسی روپ کے ساتھ جڑے رہتے ہیں جس کی وہ حینِ حیات میں پرستش کے عادی تھے۔

بھگوان اپنے اونچے سے اونچے روپ میں ہمیشہ اپنی شکتی کے ساتھ جو لکشمی اور شری کہلاتی ہے۔ رہتا ہے۔ تیتریہ اور درور سے کی گئی اس کی تشریح میں ہم سدا اکٹھی رہنے والی ان تین دیویوں کے نام سنتے ہیں لکشمی۔ بھوما۔ نیلا۔ سیجرور و گمبندر سنگھتا اور سیتا اُپنشد کی بنا پر بتلاتا ہے۔ کہ در اصل یہ دیویاں بھگوان کی اچھا (ارادت)۔ کریا (عمل) اور براہ راست ظاہر ہونے والی طاقت (ساکشات شکتی) ہی ہیں ستیا اپنشد میں جس کی طرف سیجرور نے اشارہ کیا ہے۔ سیتا کو اس مہالکشمی کے طور پر بیان کیا ہے جو اچھا (ارادت)۔ گیان (علم) اور کریا (عمل) کی صورتوں میں دیکھی جاتی ہے۔ اس اپنشد میں سیتا کو وہ طاقت خیال کیا گیا ہے جو بھگوان سے مختلف اور اس کے ساتھ ایک ہوتی ہوئی اپنے اندر کائنات کی تمام ذی شعور اور بے شعور مخلوقات کو جگہ دیتی ہے۔ نیز یہ لکشمی۔ بھومی اور نیلا کے روپ میں بطور برکت اور طاقت اور سورج چاند اور آگ کی شکل میں رہتی ہے۔ نیلا (تیسری صورت) ہر قسم کی نباتات اور زمانی تعینات کے لئے ذمہ دار ہے[1]۔

---

[1] ۔ سیتا اُپنشد میں اچھا شکتی اور کریا شکتی کے متعلق خاص خاص قسم کی تعبیرات دی گئی ہیں۔ ساتوت سنگھتا (ص ۵۸) اور بارہ شکتیوں کا ذکر کرتی ہے۔ لکشمی۔ تشٹی۔ دیا۔ نِدرا۔ کمشما۔ کانتی۔ سرسوتی۔ دھرتی۔ میتری۔ رتی۔ تشٹی اور رتی۔ نیز پنچ راتر کی سیجرور کی لکھی ہوئی تمہید ص ۵۵ کو دیکھو۔ ان شکتیوں کا مسئلہ و ناد کے مسئلے سے مربوط ہے۔

باب ۱۶ اہربدھنیہ کے چھٹے باب میں درمیانی مخلوقات کا بیان پایا جاتا ہے۔ یہ کہا گیا ہے۔ کہ بھگوان کی شکتی بطور برترین خودی کے اس کے ساتھ معًا ایک بھی ہے اور مختلف بھی۔ ایشور اپنی طاقت سے اور طاقت ایشور سے جُدا رہ نہیں سکتے۔ یہ دونوں مل کر پیدائش عالم کی انتہائی علت ہیں۔ جو ظہورات دیو ہوں' ورو بھووں کی صورت میں منکشف ہوتے ہیں۔ پاک کہلاتے ہیں۔ کیونکہ ان پر دھیان لگانے والے یوگی اپنے مقصد کو حاصل کر لیتے ہیں دیُوہ اور وِبھو سے اشُدھ سرشٹی (ناپاک دنیا) کی پیدائش ہوتی ہے شکتی (طاقت) دو طرح کی ہے (۱) عمل کی طاقت (۲) ہستی یا بود کا تعین کرنے والی طاقت (بھُوتی شکتی)۔ اس بھُوتی شکتی کو بطور تصورِ محرک (سنکلپ مئی مورتی) خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس کا اندرونی عمل مخفی ہی خود کو ان خیالات اور تصورات کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔ جو واقعی طور پر حقیقت کے انداز بن جایا کرتے ہیں۔ غیر خاص مخلوقات تین طرح کی ہے پرش۔ گن۔ کال (زمان)۔ اس میں چاروں ذاتوں کے مردوں اور عورتوں کے جوڑوں کی بستی یا وحدت خیال کیا جاتا ہے اور یہ چاروں جوڑے پرومن کے منہ۔ چھاتی۔ رانوں اور ٹانگوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ نیز پرومن کی پیشانی۔ بھووں اور کانوں سے زمانے کی لطیف علتی حالت اور صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ ان ہستیوں کی پیدائش ہونے پر ان کی بالیدگی اور نشو ونما کا کام انیرُدھ کے حصے میں آیا۔ جس نے اپنے یوگ کے بل سے زمانے کے اصلی عنصر کو کال اور نیتی کے دوردلوں میں پیدا کیا۔ نیز اس نے گن کی اصلی شکتی سے سلسلہ وار ستو۔ رجس اور تمس پیدا کیے۔ یعنی ابتدائی طاقت

۴۳ بطور گن (جسے متجانس ادب میں پرکرتی بھی کہا جاتا ہے) سے پہلے ستوگن نمودار ہوا اور ستو گن سے رجس ظہور میں آیا اور رجس سے تمس کی پیدائش ہوئی۔ وہ پرومن سے پیدا شدہ ابتدائی اور بے نشو ونما گن یا پرکرتی انیرُدھ کے جوش شوق سے معمور ہو کر خود کو پہلے ستو میں۔ پھر رجس میں اور اس کے بعد تمس میں ارتقا پذیر کرتا ہے۔ اس لیے اس مسئلے کو صرف محدود معنوں میں ہی ست کریاواد کہا جاسکتا ہے کیونکہ انیرُدھ کے جوش شوق سے معمور ہوئے بغیر اس سے ستو۔ رجس۔ تمس کی صفات ثلاثہ کا ظہور ممکن نہیں۔

باب ۱۶

لیکن پرومین نے اتی رُدھ کو صرف بے شعور طاقت کی نشو و نما کے لیے ہی ہدایت نہ کی تھی۔ بلکہ اُس پرش کی نشوونما کے لیے بھی جو اس طاقت کے اندر موجود رہ کر خود کو نیتی (تقدیر) اور کال (زمانہ) کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ تقدیر اور زمانے کی بے شعور طاقت سے ستو۔ ستو سے رجس اور رجس سے تمس کا ظہور ہوتا ہے۔ وشنو کیتنا سنگھتا کے مطابق انیرودھ نے برہما کو پیدا کیا۔ اور برہما نے چاروں ورنوں کے مردوں اور عورتوں کو جنم دیا۔

تمس سے بُدھی۔ بُدھی سے اہنکار۔ اہنکار سے پانچ تن ماترا اور گیارہ اندریہ (حواس) پیدا ہوتے ہیں۔ پنچ تن ماتراؤں سے کثیف عناصر خمسہ ظہور میں آتے ہیں اور پھر ان عناصر سے باقی تمام اشیا جو ان عناصر کی مختلف صورتیں ہیں وجود میں آتی ہیں۔

یہاں پرش کا لفظ خاص معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ سانکھیہ کے معمولی معنوں میں نہیں۔ یہاں پرش سے مراد شہد کے چھتے کی مانند روحوں کی بستی ہے۔ یہ ارواح بے آغاز واسناؤں (اصلی تاثرات) سے تعلق رکھتی ہیں۔ وہ سب کی سب پرماتما کے مظاہر اور بذاتِ خود قادر مطلق ہیں۔ مگر ان میں اودیا (جہالت) اور وہ کلیش (عذاب) جو اس کی سرشت میں موجود ہیں۔ نفوذ کر رہے ہیں۔ اگرچہ ایشوری شکتی اس کے اپنے سنکلپ (خیال و تفکر) کے مطابق کام کر رہی ہے۔ یہی آتمائیں اس طرح پر ناپاک اور محدود ہو کر جیو کہلاتی ہیں۔ یہ جیو ہی ہیں۔ جو قید سے دکھی ہو کر نجات کے لیے کوشاں ہو کر آخرا سے حاصل کرتے ہیں۔ پرش ان ناپاک جیووں سے مرکب ہو کر جزوی طور پر ناپاک رہتا ہے اور اسے پاک بھی سمجھا جاتا ہے اور ناپاک بھی۔ اس پرش کے اندر تمام انسانی وجودوں کے بیج جو منش کہلاتے ہیں۔ چھپے رہتے ہیں۔ ان منوؤں کے اوپر کلیشوں اور واسناؤں

۴۴

لے۔ اسی خصوص میں وشنو کیتنا سنگھتا اُن ویدک لوگوں پر نکتہ چینی کرتی ہے جو خدا کو ہی وجود واحد ماننے کی بجائے سورگ میں جانے کے لیے رسوم قربانی اور کرم میں یقین رکھتے ہوئے سنسار میں ڈوب جاتے تھے۔

باب ۱۲

عذاب اور تاثرات کا ذرا اثر نہیں ہوتا۔ یہ علیم کل اور ایزدیت سے اپنے سارے وجود میں معمور ہوتے ہیں۔ اس لیے ایشور کی مرضی کے مطابق ان کا اودیا سے تعلق ایک بیرونی شے ہے۔ ذات پات اور مرد اور عورت کے امتیاز کا بیج اساسی اور بالاتر از حواس وقیاس ہے (پرش سوکت سے مقابلہ کر کے دیکھو) اور یہ امتیاز خود منوؤں کے اندر پایا جاتا ہے۔ جو چار جوڑوں میں منقسم تبلائے گئے ہیں۔ اودیا سنکلپ کی روحانی تحریک کی پیروی کرتی ہے اور انہی کے باعث انفرادی ارواح جو اگرچہ بذاتِ خود پاک ہیں۔ اصلی تاثرات (واسناؤں) کی کثافات سے آلودہ ہو جاتی ہے۔ یہ ارواح وشنو بھگوان کے منشا کے مطابق باہمی تعلق اجتماع کے مرحلے پر رہتی ہیں۔ اور اس مرحلے کا نام ہی پرش (پرش پد) ہے۔ ایزدی ذات کے مظاہر ہونے کی وجہ سے یہ ارواح غیر مخلوق۔ ابداً موجود اور حقایق ہیں جو ایشور کی اپنی ہی ہستی کے اجزا ہیں۔

ایشوری سنکلپ (ایزدی تفکر) کی تحریک کی بدولت انیردھ سے ایک شکتی (طاقت) پیدا ہوتی ہے۔ ایشور کی اچھا سے متحرک ہونے پر مذکورہ بالا منو اس شکتی میں نزول پا کر وہاں جنین کی مانند نشو و نما پایا کرتے ہیں تو شکتی دو طرح کی ہے ایک حرکت پذیر عمل (کریا کھیا) اور دوسری ہستی کو متعین کرنے والی (بھوتی)۔ یہ دوسری شکتی اول الذکر شکتی کا نتیجہ ہے۔ یہ حرکت پذیر ایشور سے

۴۵

جو اس کا مالک ہے۔ مختلف ہے۔ اسے لکشمی۔ سنکلپ (خواہش) اور سوانترِیہ مول اچھا نما (آزاد ارادت) کے مختلف نام دیے جاتے ہیں۔ یہ ارادت عقلی تصور کے طور پر کام کرتی ہوئی مزید ایزدی مظاہر اویکت۔ کال اور پرش پیدا کرتی ہے۔ ایشور ہر پیدائش عالم کے موقع پر اویکت کو ارتقائی میلانات۔ کال (زمانہ) کو اس کی تحریک عاملہ (کلن) اور پرش ہر ایک نوع کے تجربات کے ساتھ مرتبط کر دیتا ہے اور فنائے کلی کے موقع پر ساری طاقتیں واپس کھینچ جاتی ہیں۔

ایشوری شکتی کے اندر منو کی حالتِ جنین میں گن اور کال کے حقایق موجود رہتے ہیں۔ پرم شکتی یا مشیتِ ایزدی کے عمل سے قوت زمانی

باب ۱۶

(کال شکتی) کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی لطیف شدنی ہے جو ہمہ گیر عنصر آمرہ کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ زمانہ (کال) اور گن شکتی کے رحم میں رہتے ہیں۔ شکتی کے متعلق یہ تصور سانکھیہ۔ پاتنجل کی پرکرتی سے اس امر میں مختلف ہے۔ کہ اس میں گن اصلی عناصر مانے گئے ہیں۔ اور کال (زمانے) کو گنوں کے عمل کے اندر ہی کسی طرح پر شامل کیا گیا ہے۔ اور چونکہ نیتی (تقدیر) کال شکتی سے پیدا ہوتی ہے۔ منو اسی زمرے میں نزول پاتے ہیں۔ اس کے بعد مشیتی سے ایشور کی ایچھا (ارادات) کے مطابق زمانہ (کال) ہونے پر منو اس زمرے میں نازل ہوتے ہیں[1] یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے۔ کہ کال اور گن ایشور کی ابتدائی شکتی کے اندر ہم بود عناصر ہیں۔ اب یہ بالقوۃ گن ہی زمانے کی راہ سے بالتدریج اپنا ظہور دکھلاتا ہے اور چونکہ ستو گن پہلے ظاہر ہوتا ہے۔ منو پہلے اسی زمرے میں نزول پاتے ہیں اور اس کے بعد جب ستو سے رجس اور رجس سے تمس نمودار ہوتے ہیں۔ تب منو بھی رجس اور تمس میں نزول پاتے ہیں۔ ستو سے رجس اور رجس سے تمس کا ظہور ایشور کے ارادی عمل کا نتیجہ ہے اور اگرچہ وشنو کی حرکت پذیر ارادت بعد میں نمودار ہونے والے تمام مظاہر کے عمل کے اندر اور اس سے بالاتر موجود رہتی ہے۔ لیکن اس پر بھی وشنو کو ستو۔ برہما کو رجس اور رُدر کو تمس کا صدر حکمران رب مانا گیا ہے۔ تمس کو بھاری (گرو)۔ لیس دار (وشٹم بھن) فریب دہ (موہن) اور ساکن (اپرورتی مت) بتلایا گیا ہے۔ رجس ہمیشہ حرکت پذیر اور غمناک رہتا ہے اور ستو سے مراد روشن۔ شفاف۔ پاک از کثافات و نقائص اور خوشگوار ہے۔ ایشور کے ارادے کے مطابق صفات ثلاثہ کی نشوونما کے ساتھ ساتھ ان صفات کا ایک حصہ ایک طرح کی امتیازی یکسانیت حاصل کر لیتا ہے۔

۴۶

[1] زمانے عالم کے عمل کو بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ایک مرحلے پر کائنات صرف کال (زمانے) میں ہی بود رکھتی ہے۔ زمانے میں نمودار ہونے والی طاقت (کال گت شکتی) کا نام کال ہے اور یہی شکتی تمام چیزوں کی محرک اور منقلب ہے۔ اہر بدھنیہ ۹ - ۴۸۔ زمانے کو تمام چیزوں کو (دریا اور اس کے کناروں کی مانند) توڑنے پھوڑنے والا بتلایا گیا ہے۔

باب ۱۲ یہی جزو صفاتِ ثلاثہ کی وحدت (ترے گنہ)۔ ان کا موازنہ (گن سامیہ) جہالت (اَودیا)۔ فطرت (سوبھاو علت (یونی)۔ غیر متغیر (اکشر) بے علت (ایونی) اور علت بطور گن کے (گن یونی) ہے[1]۔

موازنے کی حالت میں گنوں کی مساوی نسبت سے یہ شرکت جو دراصل تمس کی فطرت ہے۔ مُول (جڑ) کہلاتی ہے۔ اسے ہی سانکھیہ والے پرکرتی کا نام دیتے ہیں اور بتدریج اس مرحلے پر نزول پانے والے منوشتی (ڈھیر ہونا) پرش۔ علت (یونی) اور کوشتھ (غیر متغیر) کہلاتے ہیں۔ زمانہ جو دنیا کو منقلب کرنے والا عمل ہے۔ نتائج کے ظہور کے لیے پرش اور پرکرتی۔ میں وصل و فصل پیدا کرتا رہتا ہے۔ ایشور کی قوتِ فکر (سنکلپ شکتی) زمانہ۔ پرکرتی اور منو دل کے تین حصوں والے اتحاد کے ذریعے مٹی کے ڈھیلے کی مانند علتِ مادی کا کام دیتی ہوئی مہت سے لے کر مٹی پانی تک تمام اقسام موجودات پیدا کرتی ہے۔ پانی اور مٹی کی مانند پرکرتی علت مادی یا ارتقائی ہے۔ اور پرش نہ بدلنے والی حقیقت ہے۔ جو صرف اپنے قرب سے ہی اس عمل تعلیل میں معاون ہوتا ہے۔ زمانے کا وجود کیا ہے پرش اور پرکرتی دونوں کے اندر حرکت لانے والا عمل ہے۔ پرکرتی۔ پرشس اور کال کی تثلیث آئندہ نمودار ہونے والے مظاہر کی

۷۴ نشو و نما کی بنیاد ہے۔ اس تثلیث میں پرکرتی وہ علت ارتقائی ہے جو قلب ماہیت میں سے گزرتی ہے اور پرشس اگرچہ بذاتِ خود ساکن ہے تو بھی اس کا قرب محض ہی قلب ماہیت کا موقع پیش کرتا ہے اور زمانہ وہ اندرونی قوت محرکہ ہے۔

[1] یہ جملہ کچھ مبہم سا ہے۔ کیونکہ یہ سمجھنا مشکل ہے۔ کہ کس طرح گن جزوی طور پر یکسانیت حاصل کر لیتے ہیں۔ غالباً اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ جب گن عمل تخلیق کے لیے آگے بڑھتے ہیں۔ تب گنوں کے بعض اجزا اپنے امتیازی خواص کا اظہار کرنا چھوڑ کر خود کو ایک دوسرے کی مانند دکھلانے لگتے ہیں۔ اس مرحلے پر صرف ان ارتقا پذیر صفات کے امتیازی خواص مٹ جانے پر وہ سب کے سب تمس کے ساتھ ایک سے معلوم ہوتے ہیں اور جس نسبت سے ستو تمس کی مشابہت اختیار کرتا ہے اسی ہی مقدار سے تمس بھی رجس کے مشابہ ہو جاتا ہے۔

باب ۱۶

جو بطور اندرونی علتِ ترکیبی کے کام کرتا ہے۔ لیکن یہ اسباب بذاتِ خود تثلیث کو نشو و نما دینے کے لیے کافی نہیں ہیں۔ یہ تثلیث ایشور کی روحانی فاعلیت کے سبب ہی ارتقائی رخ پر نشو و نما پاتی ہے۔ پرش کو ادھشٹان کارن اور زمانے کو اصول عمل داخلی اور ایشور کے روحانی عمل کو وہ اندرونی اور برتر فاعل مانا گیا ہے۔ جس میں علتی تثلیث اپنا اساسی اصولِ محرک حاصل کرتی ہے۔ اس نشو و نما کے درجۂ اولین پر مہت نمودار ہوتا ہے جیسے ودیا۔ گوہ۔ یونی۔ براہمی۔ ودھو۔ وِردھی متی۔ مَدھو۔ اکھیاتی۔ ایشور۔ پرگیا کے مختلف ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تمس۔ ستو اور رجس کے غلبے کے مطابق اور نیز ان اوقات کے موافق جن میں تمس۔ ستو اور رجس کے مظاہر مخصوصہ نمودار ہوتے ہیں۔ مہت کو کل بدھی اور پران کہا جاتا ہے۔ لمحات و لحظات وغیرہ کی صورت میں زمانہ کثیف (کال) اور تفکر کا عمل عاقلانہ (بدھی) اور عمل ارادت (پران) کو بھی مہت کے امتیازاتِ سہ گانہ کہہ سکتے ہیں اور یہاں اس امر کا بھی خاموش اشارہ پایا جاتا ہے۔ کہ زمانے کی راہ سے خیال اور ارادت کے اعمال گویا ایک منصوبہ رکھتے ہیں۔ زمانی عنصر ہی خیال اور ارادت کو باہم ملاتا ہے۔ کیونکہ زمانے کو کلن کارن یعنی علتِ ترکیبی مانا گیا ہے۔ مہت کا ستو پہلو نیکی (دھرم)۔ علم (گیان) اور عدمِ رغبت (بیراگیہ) اور تمام قوائے نفسی (ایشوریہ) کی صورتوں میں نمودار ہوتا ہے۔ اور ان کے متضادات مہت کی اس حالت میں پائے جاتے ہیں جو تمس کے ظہور سے تعلق رکھتی ہے۔

مہت کے عمل ارتقائی کے ساتھ ساتھ اس میں منو جنم لینے لگتے ہیں۔ مہت سے اور مہت میں وہ حواس نمودار ہو آتے ہیں۔ جن کے ذریعے اشیا کو موجود یا غیر موجود جانا جاتا ہے۔ اس کے بعد مہت سے اور مہت میں ایشور کی روحانی تحریک سے اہنکار کا ظہور ہوتا ہے۔ اس اہنکار کو ابھمان۔ پرجاپتی اور بودھا کے نام بھی دیے جاتے ہیں۔ ستو رجس اور تمس کے غلبے کے مطابق اہنکار بھی تین طرح کا ہے۔ ویکارک۔ تیجس اور بھوتادی۔ اہنکار خود کو ارادے غصے۔ لالچ۔ من اور خواہش (ترشا) کے رویوں میں ظاہر کرتا ہے۔ اہنکار کی پیدائش پر منو اس میں جنم لیتے ہیں۔ اور اہنکار سے منووں کی وہ سوچنے والی حس جیتنا تمک اندریہ) پیدا ہوتی ہے

۴۰۱

باب ۱۶

جسے منس کہتے ہیں۔ اس مرحلے پر ہی منو سب سے پہلے پہل سوچنے کے قابل ہوتے ہیں۔ اہنکار کے تمس پہلو سے وہ شبد تن ماترا ظہور میں آتی ہے۔ جس سے آکاش نمودار ہوجاتا ہے۔ آکاش کا تعلق شبد (آواز) سے ہے اور یہ تمام اشیا کو سمائی دیتا ہے۔ آکاش سے مراد وہ مکان ہے جس کا تعلق شبد (آواز) کے ساتھ مانا جاتا ہے۔ آکاش کی نموداری پر منو اس میں نزول پاتے ہیں ویکارک اہنکار سے شنوائی اور گفتار کے آلات پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس مرحلے پر منو بھی ان حواس کے تعلق میں آجاتے ہیں اور اس کے بعد ایشور کی روحانی خواہش کے مطابق بھوتادی اہنکار سے تمس کی قوت پیدا ہو کر ہوا (وایو) کو وجود میں لاتی ہے۔ ایشور کی روحانی اچھا ہونے سے ویکارک اہنکار سے تمس کی حس علمی (گیان اندریہ) اور ہاتھ کا عضو فعلی (کرم اندریہ) ظہور میں آتے ہیں۔ اس درجے پر منو بھی ان دو آلات علمیہ وفعلیہ کے تعلق میں آتے ہیں۔ پھر بھوتادی اہنکار سے روپ تن ماترا پیدا ہو کر کثیف روشنی وحرارت پیدا کرتی ہے۔ اس کے بعد ویکارک اہنکار سے دیکھنے والی آنکھ اور چلنے والے پاؤں کی پیدائش ہونے پر منو ان سے ربط پاتے ہیں۔ پھر بھوتادی اہنکار سے رس ماترا نمودار ہو کر اپنے اندر سے پانی پیدا کرتی ہے اس سے آگے چل کر ویکارک اہنکار سے حس ذائقہ اور عضو تناسل نمودار ہونے پر منو ان کے تعلق میں آتے ہیں بھوتادی سے گندھ تن ماترا اور پرتھوی (خاک) کی پیدائش ہونے پر ویکارک اہنکار حس شامہ اور مقعد (گدا) کا ظہور ہوتا ہے اور ایشور کی روحانی اور تخلیقی خواہش کے مطابق اس مرحلے پر منو بھی اس زمرے میں داخل ہوجاتے ہیں۔

۴۹

یہاں جو عمل نشوونما بیان ہوا ہے۔ وہ بتلاتا ہے۔ کہ مادے کے ہر زمرے کے ساتھ ایک حس علمی اور ایک عضو فعلی ظہور میں آیا کرتے ہیں اور جملہ اقسام مادہ کی آخری نشوونما ہو چکنے پر دس حواس علمیہ وفعلیہ جوڑوں میں پیدا ہوجاتے ہیں اور جب فنائے عالم کا وقت آتا ہے۔ تب مادے کی ہر قسم کی فنا کے ساتھ ساتھ متعلقہ جوڑا بھی نابود ہو جاتا ہے۔ اس کے یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ ہر ایک مرحلے پر اقسام مادہ اور حواس علمیہ وفعلیہ کے درمیان تعاون پایا جاتا ہے۔ آتما میں جب

ارتقا کی ترقی پذیر ترتیب کے مطابق نشو و نما پاتی ہیں۔ تو وہ مادے کی اقسام مختلفہ میں نمو پاتی ہے اور اسی احتمالِ غالب کے یہ معنی ہیں کہ آتما میں شروع سے ہی اقسام مادہ کی نشو و نما کے ساتھ تعلق رکھنے کے سبب سے آسانی کے ساتھ خود کو حواس اور ان کے معروضات کے ساتھ مرتبط کر سکتی ہیں۔ جب تمام اقسام مادہ اور حواس عشرہ نشو و نما پا چکتے ہیں تو منس۔ اہنکار اور بُدھی سے قوت تخیل۔ قوت ارادہ اور پانچ قوائے حیات (پران) کی پیدائش ہوتی ہے اور پھر ان کی نشو و نما سے وہ تمام عناصر نمودار ہو آتے ہیں۔ جن کا تعاون مقرون[ا] شخصیت کی بناوٹ کے لیے ضروری ہے۔ اور فنائے عالم کے وقت ارتقائی نشو و نما کے عمل کے بالکل برعکس عمل وقوع میں آیا کرتا ہے۔

مذکورۂ بالا منو اپنی عورتوں میں کئی بچے پیدا کرتے ہیں۔ جو مانو کہلاتے ہیں اور ان مانوؤں سے جو مزید اولاد ہوتی ہے۔ وہ چار ورنوں والے نئے مانو کہلاتے ہیں ان میں سے جو سو سال تک سچے امتیازی علم کے ساتھ کرم کرتے ہیں۔ انھیں ہری کی برترین شخصیت میں دخل نصیب ہوتا ہے اور جو صلے کی غرض سے کام کرتے ہیں وہ اپنے اپنے اعمال کے مطابق بار بار جنم لیا کرتے ہیں۔ جیسا کہ بیشتر مذکور ہو چکا ہے۔ منوؤں کو اصلی کوٹستھ پرش کی انفرادی صورتیں خیال کیا جا سکتا ہے۔ تمام جیو وِشنو کے اپنے خود بخود نشو و نما پانے والے وجود کے اجزا کے سوا کچھ نہیں ہیں (بھوتی انش)۔ پرکرتی جسے اودیا بھی کہا جاتا ہے۔ عمل پیدائش کے وقت خود کو مینھ کے مانند برسا کر اناج پیدا کرتی ہے۔ فنائے عالم کے وقت سکھانے والی طاقت ہو جاتی ہے وہی پرکرتی اب برستے ہوئے بادلوں کے روپ میں نمودار ہو کر اناج پیدا کرتی ہے۔ پرکرتی سے پیدا شدہ خوراک کو کھا کر جب افراد انسانی علم کامل کی

[ا] جب بھوتادی اہنکار تیجس اہنکار کے ساتھ مل کر کام کرتا ہے۔ تب اس سے یکے بعد دیگرے شبد۔ سپرش روپ۔ رس۔ گندھ کی پانچ تن ماترائیں پیدا ہوتی ہیں اور پھر ان میں سے ہر ایک سے آکاش۔ وایو۔ تیجس۔ اپ (پانی)۔ اور پرتھوی یہ پانچ عناصر خمسہ ظہور میں آتے ہیں اور پھر تیجس اور ویکاریک اہنکار سے پانچ حواس عملیہ اور پانچ حواس فعلیہ پیدا ہوتے ہیں۔

ابتدائی حالت سے گر پڑتے ہیں۔ ایسی حالت میں اصلی منتو ان لوگوں کو راہنمائی کے لیے جو اپنی اصلی حالت ہمہ دانی کو کھو چکے ہیں۔ شاستروں کو رچتے ہیں۔ تب سے اپنے برترین مقصد حاصل کرنے کا صرف یہی ایک راستہ کھلا ہوتا ہے۔ کہ لوگ شاستروں کی راہنمائی[1] کے پیرو ہوں۔ اس طرح ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ وشنو کی شکتی بطور گیان (شعور)۔ آنند (سرور) اور کرم (عمل) دو حصوں میں پھٹ کر خود ہی بھاوک (عالم) اور بھاویہ (معلوم) ہو جاتی ہے۔ اول الذکر جزو بھگوان کا عمل تفکر ہے اور موخر الذکر جزو اسی عمل تفکر کا معروض بن کر ظہور میں آتا ہے۔ اس سے آگے پاک اور ناپاک مخلوق کی پیدایش ہوتی ہے چاروں منتووں کا کوٹستھ پاک اور ناپاک مخلوق کے درمیان مقام رکھتا[2] ہے۔ بھگوان کی سدرشن شکتی کے دائرے سے باہر کوئی شے بھی نہیں ہے۔

ایشور کے ساتھ جیووں کے تعلق کے مرکزی سوال کے بارے میں پنچ راتر اور اہربدھنیہ کی یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ فنائے عالم کے وقت جیو ایشور کی طرف واپس لوٹ کر اس کے اندر بالقوۃ حالت میں رہتے ہیں اور نئی پیدایش کے وقت پھر اس سے جدا ہو جاتے ہیں۔ لیکن نجات کی حالت میں وہ ایشور میں اس طرح سما جاتے ہیں کہ پھر کبھی اس سے باہر نہیں آتے لیکن اگرچہ جیو ایشور میں داخل ہو جاتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ایک نہیں ہو جاتے۔ بلکہ اس سے جداگانہ ہستی رکھتے ہیں یا وشنو کے مسکن بیکنٹھ میں جو اکثر اوقات اس کے ساتھ ایک سمجھا جاتا ہے۔ دخل پاتے ہیں۔ غالباً یہ وہی حالت ہے جسے اکثر مقامات پر سالوکیہ مکتی کا نام دیا گیا ہے۔ اہربدھنیہ کے چودھویں باب میں مکتی کے معنی حصولی الوہیت بتلائے گئے ہیں (بھگوت مئی مکتی[3]) اس ۵۱

[1] اس کے ساتھ یہودیوں کے اس مسئلے کے ساتھ مقابلہ کرو۔ جو بہشت سے انسان کے گرنے کے متعلق ہے جیسا کہ سچرڈر نے پنچ راتر کی تمہید کے صفحہ ۸۰ پر اشارہ دیا ہے۔

[2] اس کے ساتھ گوڑیہ کی تعلیمات کا مقابلہ کرو جو جیو کو ایشور کی وہ تٹستھ شکتی بتلاتی ہیں۔ جو انترنگا اور بھرنگا شکتی کے درمیان ہے۔

[3] ایضاً چودھواں باب ۳-۴ اور ۱۴۔

مکتی کے حصول کا وسیلہ وہ نیک کام ہیں۔ جو خودغرضانہ مقاصد کے لیے نہ کیے جائیں۔ جیووں کے متعلق بتلایا گیا ہے۔ کہ ازلی۔ غیرمحدود۔ شعور خالص و سرور اور زیادہ تر ایشوری فطرت سے ملتے جلتے ہیں۔ مگر باوجود ان صفات کے ایشور کی روحانی طاقت کو ہی ان کی ہستی کا چشمہ بتلایا گیا ہے (بھگود۔ بھاوتہ سدا) یہ تصور اور بھی وضاحت حاصل کرتا ہے جبکہ یہ کہا جاتا ہے کہ بھگوان کی بھاویہ اور بھاوک شکتیوں کے پہلو بہ پہلو ایک اور شکتی بھی ہے۔ جسے پرم شکتی کہتے ہیں جس کے متعلق ہم گیتا میں بطور کشیتر گیہ شکتی اور گوڑیہ مت میں تٹستھ شکتی کے ناموں سے سنتے ہیں۔ بھگوان کی پیدا کرنے۔ قائم رکھنے اور فنا کرنے کی قوائے ثلاثہ کے علاوہ وہ اور بھی چوتھی اور پانچویں طاقتیں رحمت (انوگرہ) اور ناراضگی (نگرہ) کی رکھتا ہے۔ بھگوان بذات خود کامل ہے۔ کوئی غیرحاصل شدہ مقصد نہیں رکھتا۔ اس کی آزادی بے داغ ہے لیکن بطور بادشاہ اپنا کھیل کھیلتے وقت جس طرح چاہتا ہے کرتا ہے۔ (کریڑا) بازی۔ کے اس خیال کو گوڑیہ مت میں لیلا کہ کر دُہرایا گیا ہے۔ یہ اس کے سارے کھیل اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ یہ بھگوان کے اس فکری فعلیت کے ظواہر ہیں جیسے سُدرشن کہا گیا ہے۔ وہ اپنی ناراضگی کی لیلا کرتا ہوا جیو کی قدرتی حالت کا سوانگ بھر کر اپنی غیرمحدودیت کی بجائے ایک جزو لایتجزی بن جاتا ہے۔ قادر مطلق ہونے کی بجائے عاجز اور علیم کل ہونے کی بجائے ایک بڑا جاہل بن کر بہت تھوڑا علم رکھتا ہے۔ یہی تین کثافات اور تنونے کی تین قیود ہیں۔ اس چھپانے والے عمل کی بدولت جیو جہالت۔ خودی۔ الفت و نفرت وغیرہ کے کلیش (عذاب) سہتا ہے۔ جہالت اور جذبات سے دکھی ہوکر اور مرغوب کو اختیار اور نامرغوب کو ترک کرنے کے میلان سے اکسایا ہوا وہ ایسے کام کیا کرتا ہے۔ جو مفید اور مضر نتائج پیدا کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ بار بار جنم لیتا ہوا مختلف قسم کی واساؤں (اصلی تاثرات) سے ستایا جاتا ہے۔ اس قید اور اس کے ضرورتاً ہنڈولا کی طاقت ہی پیدائش۔ قیام اور فنا کی طاقتوں کو ابھار کر جیووں کے کرموں کی سزا و جزا کے لیے بندوبست کرتی ہے اور چونکہ یہ قید بھگوان کے اس مزاحانہ عمل

۱۸

(لیلا) کا نتیجہ ہے۔ جو زمانے سے پہلے ہستی رکھتا ہے اور بے آغاز ہے۔ اس لیے یہ قید بھی بے آغاز ہے اور قید کے متعلق مذکورہ بالا بیان کہ یہ ایک خاص وقت پر اصلی فطرت سے گر جانے کے سبب سے وقوع میں آتی ہے۔ صرف تشریح حالت کی غرض سے ہے۔ بھگوان اپنی قوتِ رحمت (اُنوگرہ) سے جیو کی دکھی اور مغموم حالت پر رحم کھا کر اسی کے لیے کرموں کا سلسلہ بند کر دیتا ہے۔ بھگوان کی رحمت سے نیک و بد اعمال اور ان کے مفید و مضر نتائج کے رُک جانے پر جیو مکتی کا خواہش مند اور جذبۂ بیزاری سے متحرک ہو کر وویک (امتیازی علم) حاصل کرنے میں مصروف ہوتا ہے۔ تب وہ شاستروں اور گوروؤں کی طرف رجوع کر کے سانکھیہ اور یوگ کے بتلائے ہوئے راستے پر گامزن ہوتا ہے اور بالآخر وشنو کے انتہائی مسکن میں داخل ہونے کی غرض سے ویدانت کا گیان حاصل کرتا ہے۔

لکشمی بھگوان کی ابدی اور انتہائی طاقت خیال کی جاتی ہے۔ اسے گوری۔ سرسوتی۔ اور دھینو کے نام بھی دیے جاتے ہیں۔ یہی برترین طاقت ہی تو خود کو سنکرشن۔ پردیمن اور انیرُدھ کے روپوں میں ظاہر کرتی ہے۔ یہ جداگانہ طاقتیں اپنا ظہور دکھلانے پر ہی دیکھی جا سکتی ہیں۔ لیکن اپنے عدم ظہور کی حالت میں بھی بھگوان کے اندر اس کی عظیم اور برتر طاقت لکشمی کے طور پر موجود رہتی ہے۔ یہی لکشمی ہی تو برہما۔ وشنو اور شو کہلاتی ہے۔ ویکتی۔ اویکتی۔ پُرش۔ کال یا سانکھیہ اور یوگ یہ سب کے سب لکشمی میں نمائندگی پاتے ہیں۔ لکشمی وہ برترین طاقت ہے۔ جس میں اور تمام طاقتیں تحلیل پاتی ہیں۔ دوسری طاقتوں سے تمیز کرنے کی غرض سے اسے کبھی بار پانچویں طاقت کہا جاتا ہے۔ نجات یافتہ روح اسی لکشمی میں داخل ہوا کرتی ہے۔ جسے بھگوان کا برترین مقام (پرم دھام) یا اعلیٰ ترین برہم (پرم پد) کہا جاتا ہے۔ اس شکتی کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ یہ سرور کا اندرونی احساس رکھتی ہے مگر اس کی فطرت ہی سرور ہے۔ اسے ہی وشنو کا بھاؤ روپ اور اجّل (نور افشاں) کہا جاتا ہے۔ یہی شکتی ہی پیدائش۔ قیام۔ فنا۔ رحمت اور ناخوشی کے مذکورہ بالا افعال خمسہ کرتی ہے۔ اس شکتی کے ساتھ مل کر ہی برہمہ برترین وشنو ہو کر

۵۲

اُس نچلے وشنو پر امتیاز حاصل کرتا ہے۔ جو صرف پرورش کا ہی کام کرتا ہے۔ یہ شکتی اگرچہ باہر سے دکھائی نہیں دیتی۔ لیکن یہ اندرونی طور پر سدا جنبش کی حالت میں رہتی ہے۔ یہ اندرونی جنبش و حرکت اس قدر لطیف ہے۔ کہ وہ سمندر کی مانند سکونِ کامل ظاہر کرتی ہے۔ چنانچہ شکتی کو وشنو کی مایا بھی کہتے ہیں۔ اسی طاقت کا ایک حصہ بھاویہ اور بھاوک شکتی صورت اختیار کرتا ہے۔ آخر الذکر شکتی سدرشن کہلاتی ہے۔ بھاویہ شکتی خود کو دنیا کی شکل میں ظاہر کرتی ہے اور اس کے معروضی معنی دنیا کے ہی ہیں۔

۵۳

وہ عمل تفکر جس کے ذریعے تصور خود کو معیاری دنیا میں بطور خیال اور اس کے معنی اور خارجی دنیا بطور معروض کے ظاہر کرتا ہے۔ سدرشن شکتی کا نچوڑ ہے۔ جب معروض کی تمام بیرونی حرکت کو ایک نقطہ میں ہی خیالاً جان لیا جاتا ہے۔ تب اس کے اندر سدرشن شکتی یا ایشور کے برترین عمل تفکر کا ظہور دیکھا جاتا ہے۔ خارجی دنیا کی کل تعلیل سدرشن شکتی کے ایک انداز کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس طرح نہ صرف فطرت کے عالم خارجی کی حرکات اور حرکات گفتار بلکہ وہ موضوعی معروضی تحریک جس کے ذریعے یہ دنیا تفکر و گفتار میں مربوط رہتی ہے۔ سدرشن شکتی کے ہی مظاہر ہیں۔ صفات یا اعمال یا ان دونوں کے تمام بیانات و ظواہر ایشور کی سدرشن شکتی کے ہی مظاہر ہیں۔ ہمارے الفاظ مثنی کسے صرف ان دو پہلوؤں کو ہی ظاہر کر سکتے ہیں۔ اس لیے وہ صرف سدرشن کی طرف جو ایشور کی صفت ہے اشارہ دیتے ہیں۔ مگر وہ ایشور کی ذات کو بیان نہیں کر سکتے۔ اس لیے الفاظ ایشور کی ذات کا علم نہیں دے سکتے۔ یہ ممکن ہے۔ کہ نقطہ بطور ایک بہتری علامت کے اپنے اندر کل موجودات رکھتا ہوا اپنے اندر تمام طاقتوں کی نمایندگی کرتا ہو۔ لیکن ہر حالت میں خواہ یہ اپنے اندر تمام کائنات کو نگل کر اسے اپنے اندر جذب کرنے اور ایشور کے ساتھ ایک ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ مگر ایشور کے ساتھ یہ وحدت ایشور کی سدرشن شکتی کے ذریعے ہی ممکن الحصول ہے اور

باب ۱۱

لفظ و فکر کے ذریعے ایشور کی ذات میں داخلہ یا اس کا کشف صرف اس سدرشن شکتی کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے جو لکشمی کا ایک جزو ہے۔ وصال ایزدی کے معنی صرف وصال سدرشن یا لکشمی میں داخل ہونے کے ہی ہیں۔

پرستش (نمہ) کے معنی یہ ہیں کہ جب انسان دانشمندانہ تنویر حاصل کر لیتا ہے۔ تو وہ خود بخود ہی بھگوان کو اپنا مالک سمجھنے لگتا ہے۔ کسی کی عظمت اُس سے پہلے زمانے کی زندگی اور صفات پر انحصار رکھتی ہے۔ صرف پرماتما ہی اعلیٰ اور برتر ہے اور سب کچھ ادنیٰ ہے۔ ادنیٰ کا اعلیٰ کے ساتھ یہی تعلق ہے۔ کہ ادنیٰ اعلیٰ کے لیے جیتا اور اس پر انحصار رکھتا ہے۔ اس تعلق کا نام شیش شیشتا ہے۔ دونوں کا یہی تعلق ہے۔ کہ پہلا پرستار ہو اور دوسرا پوجا جائے (نانتری نانتویہ بھاوٗ) یہی پرستش وہی ہے۔ جو

۵۴

اس تعلق کی وجہ سے خود بخود ہوتی ہوئی اپنے اندر کوئی محرک نہ رکھتی ہو۔ بس ایک یہی خیال ہو۔ کہ ایشور مجھ سے بہت ہی برتر ہے اور میں اس کے مقابلے میں ایک بالکل ہی ادنیٰ سی ہستی ہوں۔ یہ عمل پرستش نہ صرف اسے ایشور کی طرف لے جاتا ہے بلکہ ایشور کو بھی اس کی طرف لاتا ہے۔ دیگر کسی قسم کے محرک کی موجودگی پرستش کے اثر کو زائل کر دیتی ہے یہ پرستش پرپتی کا پہلا جزو ہے۔ پرپتی کے معنی بھگوان سے اپنے لیے حفاظت طلب کرنا ہیں۔ بے ابتدا اصلی ارتسامات (واسناؤں) کی موجودگی۔ طاقت کی قلت و ناچیزی اور کثافت کے ساتھ کے تعلق کے سبب انسان کی قوتِ علم و حکمت محدود ہو جاتی ہے اور جب وہ اپنی اس کمزوری سے پوری آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔ تب اس کے اندر کارپنیہ (عجز و انکساری) کا ظہور ہوتا ہے۔ اپنی خودمختاری کا احساس اس صفت انکسار کے حق میں ایک بڑی رکاوٹ ہے۔ یہ ایمان عظیم کہ ایشور کی ذاتِ برتر ہمیشہ ہی رحیم ہے۔ مہاوشواس کہلاتا ہے اور یہ خیال کہ ایشور غیر جانبدار ہے اور اپنے عطیات ہمارے اعمال کے مطابق دیتا ہے۔ اس صفت کی نشوونما میں حائل ہوتا ہے اور یہ عقیدہ کہ چونکہ وہ رحیم کل اور قادر مطلق ہے وہ ضرور ہی ہماری حفاظت

کرے گا۔ ایشور کی قوت حفاظتی میں ایمان بڑھاتا ہے اور یہ خیال کہ وہ
بے صفات ہے اور ہماری کسی فریاد کی پروا نہیں رکھتا۔ اس صفت کی
نشوونما کو روکتا ہے اور بھگوان کو اپنا برترین مالک اس طرح مان لینا کہ
کسی طرح سے بھی اُس کے احکام کی خلاف ورزی نہ ہونے پائے۔ فرمانبرداری
(دیراتی کولیہ۔ ویراگیہ) کی صفت کو جنم دیتا ہے۔ ایشور کی سیوا اس طریق
پر کرنا جو شاستروں کے مطابق نہ ہو۔ اس صفت کے ظہور کو روکتا ہے اور
ایشور کی مرضی کے مطابق کام کرنے کا مصمم ارادہ اس عقیدے کے ساتھ کہ
دنیا کی تمام ذی حس و بے حس موجودات ذات ایزدی کے ہی اجزا ہیں۔ اطاعت
کی صفت پیدا کرتا ہے اور دنیا کی موجودات کے حق میں دشمنی کا میلان اس
صفت کی نشوونما میں حایل ہوتا ہے۔ ایشور کی سچی پرستش (نمہ) میں تمام
مذکورۃ الصدر صفات کا موجود ہونا ضروری ہے۔ حقیقی پرستش کے ساتھ
اس یقین کا ہونا ضروری ہے۔ کہ تمام چیزوں کے متعلق قبضے کا خیال جو ہمارے
بے آغاز جبلی جذبات و خواہشات کا نتیجہ ہے۔ بالکل جھوٹا ہے اور نیز عابد کو
محسوس کرنا چاہیے۔ کہ نہ تو وہ خود مختار ہے اور نہ کوئی شئے اُس کی ہے۔
اپنی پرستش نذر کرنے کا صحیح جذبہ پیدا کرنے کے لیے اسے یہ یقین درکار ہے
"میرا جسم۔ میری دولت۔ میرے رشتہ دار میرے نہیں بلکہ بھگوان کے ہیں"۔
عابد کو اس امر کا احساس ہونا چاہیے۔ کہ پرستش کا یہ طریق واحد ہی اعلیٰ ترین
کشف کا موجب ہوسکتا ہے۔ کہ وہ اپنے آپ کو بھگوان کے آگے سونپ کر
بھگوان کو اپنی طرف کھینچا کرے۔ اس لیے پرستش کے معنی یہی ہیں۔ کہ وہ
اپنے آپ مٹا کر بھگوان کی نذر کردے اور اپنے لیے کچھ بھی باقی نہ رکھے۔
دنیا ایشور سے نمودار ہوکر اسی کے اندر لاینفک طریق پر موجود رہتی ہے۔
اس لیے وہ اس دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی۔ اور عابد کو
ہردم خدا کی عظمت کو اس کے تمام پہلوؤں سے محسوس کرتے رہنا چاہیے۔

برپتی یا نیاس یا شرناگتی کے ذریعے ایشور کی رحمت حاصل کرنے کی تعلیم
کا مسئلہ ستائیسویں باب میں بھی بیان ہوا ہے اور فی الواقع ان صفات

باب ۱۶ کا تقاضا کرتا ہے۔ جن کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ یہاں شرناگتی سے مراد تائید ایزدی کے لیے اس یقین کے ساتھ دعا مانگنا ہے کہ عابد گناہ و تقصیر میں ڈوبا ہوا بالکل ہی بے بس ہے اور ایشور کی رحمتِ محافظ کے سوا وہ کلیۃً گیا گزرا ہے۔ جو شخص اس طریق پرپتی پر گامزن ہوتا ہے وہ کسی اور تدبیر کے بغیر ہی تمام ریاضات۔ قربانیوں۔ تیرتھ یاتراؤں۔ دانوں کا پھل پاتا ہوا بڑی آسانی کے ساتھ نجات حاصل کرتا ہے۔ مزید براں یہ بھی کہا گیا ہے۔ کہ پرپتی کی راہ پر چلنے والے عابد کا صرف یہی کام ہے کہ وہ اپنی قطعی بے بسی کے احساس کے ساتھ ساتھ ایشور پر کلی انحصار کی حالت میں استقلال کے ساتھ قایم رہے۔ اسے سوائے اس کے اور کچھ بھی کرنے کی ضرورت نہیں کہ وہ خود کو عابدانہ حالت میں رکھے۔ باقی سب کچھ ایشور خود ہی کرے گا۔ اس لیے پرپتی علمِ تدبیر (اُپائے گیان) ہے۔ تدبیر (اُپائے) نہیں۔ یہ ایک ایسی ذہنی حالت ہے۔ جس میں کچھ کرنا نہیں پایا جاتا۔ یہ گویا ایک کشتی کی مانند ہے کہ جس میں مسافر صرف بیٹھا رہتا ہے اور ملاح اسے چلایا کرتا ہے۔

۵۶ خالص پیدایش کے عمل کے متعلق یہ بتلایا گیا ہے۔ کہ پرلے (فنائے عالم) کی حالت میں تمام معلولات حالتِ اخفا میں چلے جاتے ہیں اور کسی قسم کی بھی حرکت نہیں ہوا کرتی۔ اور پرماتما کی مذکورۂ بالا صفات ششگن یعنی گیان۔ شکتی۔ بل۔ ایشوریہ۔ ویریہ اور تیجس۔ ہوا کے ایک بھی جھونکے کے بغیر آسمان کی مانند سکونِ مطلق کی حالت میں رہتی ہیں۔ طاقتوں کے اس طرح بحالتِ سکون مجتمع ہونے کا نام ہی لکشمی ہے۔ جو گویا بصورتِ خلا موجود ہوتی ہے اور یہ خود بخود ہی نمودار ہونے کی خواہشمند ہو کر حرکت پذیر اعمال میں بدل جاتی ہے۔ ایشور کی اس طاقت کو اگرچہ ایشور سے متمیز کرنا چاہیے پھر بھی اس کو ایشور کی ذاتی فطرت کہا جاسکتا ہے۔ اور یہ حرکت پذیر صورتوں میں نمودار ہونے پر ہی بطور طاقت (شکتی) جانی جاسکتی ہے۔ اپنی بالقوۃ حالت میں یہ ایشور سے تمیز نہیں کی جاسکتی

باب ۱۶

ایشور کی ان صفات کو پرکرتی کی ان صفات کے ساتھ مخلوط نہیں کرنا چاہیے جو بہت ہی ادنیٰ طبقے پر غیر خالص مخلوق کی پیدائش کے وقت ارتقا پذیر ہوا کرتی ہیں۔

ویُوہوں کے متعلق بتلایا ہے۔ کہ سنکرشن اپنے اندر ساری کائنات کو اُس تِل (ذرا سے داغ) کی صورت میں رکھتا ہے۔ جو بالوں کو جدا کرنے پر پیدا ہوتا ہے (تِل کالکا)۔ اس حالت میں کائنات سنکرشن کے اندر ابھی مخفی صورت میں رہتی ہے۔ وہ کل موجودات کا سہارا ہے (اشیش بھون دِھرا[۱]) منو۔ کال (زمانہ) اور پرکرتی پردیمن سے ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ پردیمن[۲] کا ہی اثر ہے۔ کہ لوگ شاستروں کے مطابق کام کرتے ہیں[۳]۔ انیرُدھ جسے مہاوشنو بھی کہتے ہیں۔ طاقت و قوت کا دیوتا (رب النوع) ہے اور صرف اسی کی کوششوں سے ہی دنیا کی پیدائش و قیام ممکن ہوتے ہیں۔ اسی کے دم سے ہی دنیا کی نشو و نما ہوتی ہے[۴]۔ اسی کی بدولت ہی دنیا بے خوف و خطر رہتی ہے اور آخری نجات بھی ممکن ہوتی ہے۔ شنکر کے بیان کے مطابق سنکرشن انفرادی روح کی علامت ہے اور پردیمن من کی اور انیرُدھ اہنکار (انانیت[۵]) کی علامات ہیں۔ مگر اس قسم کے خیال پنچ راتر کے موجودہ ادب میں بہت کم پایا جاتا ہے۔ وشوکسینا سنگھتا میں جو تنتو تریہ میں منقول ہے۔ یہ تبلایا گیا ہے کہ سنکرشن ارواح کی نگرانی کرتا ہے۔ پردیمن کو منوتے یا ذہن

۵۷

---

[۱] - تمام شاستر سنکرشن کی تصانیف بتلائے گئے ہیں اور فنائے عالم کے وقت وہ اسی کے اندر محو ہو جایا کرتے ہیں۔ اہر بدھنیہ - ۵۵ -

[۲] - اہر بدھنیہ چھٹا باب ۹ - ۱۲ -

[۳] - 〃 ۵۵ ۱۸ - پردمن کو ویر بھی کہا گیا ہے۔

[۴] - ویوہوں کے ان اعمال کے متعلق کئی طرح کے متضاد خیالات پائے جاتے ہیں۔ دیکھو لکشمی تنتر - چوتھا باب ۱۱ - ۲۰ اور وشوکسینا سنگھتا جیسی کہ تنتو ترییہ میں منقول ہوئی ہے۔

[۵] - ویدانت سوتر - ۲ - ۲ - ۴۲ - سنکر بھاشیہ

باب ۱۶ بتلایا ہے اور انیرودھ کے متعلق تو کچھ کہا ہی نہیں۔ لکشمی تنتر کے چھٹے باب ۹-۱۴ میں کہا گیا ہے۔ کہ سنکرشن گویا واسدیو کی روح۔ بدھی اور من کی مانند پیدا کرنے والا تخلیقی عمل ہے۔ وشوکسینا سنگھتا میں انیرودھ کو بیتی وغیرہ کی مانند مشرورگ (خالص اور غیر خالص مخلوقات) کا خالق ماناگیا ہے اور سنکرشن کو وہ ہستی خیال کیا گیا ہے۔ جو فطرت سے اصول حیات کو الگ کر کے پردیمن ہوگئی۔ لیکن اہر بدھنیہ میں پرش اور پرکرتی کا امتیاز سنکرشن کے مرحلے پر نہیں بلکہ پردیمن کے مرحلے پر شروع ہوتا بتلایا ہے اور انیرودھ کو ستو اور اس کے تمام ظہورات اور نمودوں کا نگران حال مانا ہے۔ اہر بدھنیہ کی تعلیم کے مطابق لکشمی ایشور کی طاقت ہے مگر اتر نارائن کے مطابق لکشمی اور بھومی دو ایشوری طاقتیں ہیں اور تنتو تریہ کی رو سے لکشمی۔ بھومی اور نیلا۔ یہ تین طاقتیں ہیں۔ وگہیندر۔ سنگھتا ۱۰۸ میں ان تینوں کو دیوی کی اچھا (خواہش) کریا (عمل) اور ساکشات شکتی مانا ہے۔ سیتا اپنشد میں بھی ہم یہی تشریح پاتے ہیں اور اسے وہاں روایت دیکھا نسا سے متلازم کیا گیا ہے۔ وگہیندر میں سدرشن کی ان آٹھ شکتیوں کا ذکر پایا جاتا ہے۔ کرتی۔ شری۔ وجیا۔ شردھا۔ سمرتی۔ میدھا۔ دھرتی۔ کھشما اور ساترت سنگھتا کے نویں ادھیائے ۸۵ میں ہم وشنو کی شری وتسا سے نمودار ہونے والی ان بارہ شکتیوں کا ذکر پاتے ہیں لکشمی۔ پشٹی۔ دیا۔ نندرا۔ کشما۔ کانتی۔ سرسوتی۔ دھرتی۔ میتری۔ رتی۔ تشٹی اور متی۔

پنچ راتر کا کچھ حصہ تو ویدک نظام پر مبنی ہے اور کچھ حصہ تانترک تعلیمات پر۔ اس لیے یہ شاستر منتروں کی سحری تاثیر کا معتقد ہے۔ یہ بات پہلے کہی جا چکی ہے۔ کہ اس دنیا کا ظہور سدرشن شکتی سے ہوا ہے۔ اس لیے جملہ اشیائے عالم کی تمام قدرتی۔ جسمانی اور دیگر قسم کی طاقتیں سدرشن کے ہی ظواہر ہیں۔ نیز سدرشن کی طاقت خود کو تمام جاندار اور بے جان چیزوں اور قید و نجات کی شکل میں نمودار کر رہی ہے۔ جو شے بھی کچھ پیدا کرنے کے قابل ہے۔ اسے سدرشن کا ظہور ہی سمجھنا چاہیے۔

نتروں کو بھی شعور[1] خالص کی حیثیت میں وشنو کی شکتی مانا گیا ہے۔ اس طاقت کا ظہورِ اولین گھنٹی کی طویل آواز کی مانند ہے۔ ناد کہلاتا ہے اور اسے صرف بڑے بڑے یوگی ہی محسوس کر سکتے ہیں۔ اس کا دوسرا درجہ ظہور سمندر پر بلبلے کی مانند بندو ہے۔ جو اسم اور اس کی طاقت کی عینیت ہے۔ جسے وہ ظاہر کرتا ہے۔ اس سے اگلا درجہ ظہور خارجی طاقت کا ارتقا ہے۔ جسے نامیہ آدے اور شبد برہم کہا جاتا ہے۔ اس طرح حروف تہجی کی ہر ایک آواز کے ارتقا کے پہلو بہ پہلو اس خارجی طاقت کا بھی ظہور ہوتا ہے۔ جو اس کا منشا ہے۔ اس کے بعد اہر بدھنیہ میں بندو شکتی سے مختلف قسم کے حروف صحیح اور حروف علت کا ظہور بیان کیا گیا ہے۔ چودہ کوششوں سے وشنو کی مارپیچ طاقت (کنڈلنی شکتی) کے رقص سے چودہ حروفِ علت نمودار ہوتے ہیں۔ یہ قوت اپنی دو لطیف طاقتوں کے ذریعے دنیا کی پیدائش و فنا کی موجب ہوتی ہے۔ اور جب یہ طاقت مولادھار (محل اصلی) سے اُٹھ کر ناف کی طرف آتی ہے۔ تب پشینتی کا نام پاتی ہوئی یوگیوں سے دیکھی جاتی ہے۔ اس کے بعد یہ دل کے کمل کی طرف آتی ہوئی حلق میں سے سنائی دینے والی آواز کی شکل میں گزرتی ہے۔ مختلف آوازوں کی طاقت سشمنا ناڑی میں سے گزرتی ہے اس طریق پر حروفِ صحیح کی مختلف آوازیں قوتِ عالم کے ظہورات مختلفہ کے اصلی نمونے متصور ہوتی ہیں۔ اور پھر ان نمونوں کو شکتی کے کئی طرح کے دیوتاؤں اور نگرانی کنندگان کی علامات مانا گیا ہے۔ ان حروف تہجی کا مختلف ترتیبوں اور جماعتوں میں اکٹھا ہونا جسے کمل اور چکر بھی کہا گیا ہے مختلف طاقتوں کے مختلف قسموں کے اجتماع کی علامت ہوگا اور اس لیے ان حروف کا دھیان اور پوجا اُن خارجی طاقتوں کو قابو میں لانے کا اثر رکھیں گے۔ جن کی یہ نمائندگی کرتے ہیں پس مختلف دیوتا

---

[1] کریا شکتی کا سامر تھیہ۔ یوگ۔ پار میشٹھ مہا تیجس اور نانا یوگ کے نام دیے گئے ہیں۔

باب ۱۲

منتروں کے مختلف چکروں کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اور پنچ راتر کے ادب کا سب سے بڑا حصہ ان منتروں کے ساتھ تعلق رکھنے والی رسوم۔ ان کی متعلقہ مورتیوں کی تیاری اور ان کے ماتحت دیوتاؤں کے لیے مندروں کی تعمیر کا ہی ذکر کرتا ہے۔ نیز ان منتروں کے دھیان کو کئی طرح سے حفاظت کرنے والے اثرات والا بھی بتلایا ہے۔

۵۹ کتب تانترک کے معمولی طریق کے مطابق اہربدھنیہ جسم کے نظام عصبی کو بھی بیان کرتی ہے۔ تمام پٹھوں کی جڑ (کند) عضو تناسل سے چھ انچ اوپر بتلائی گئی ہے یہ مقام بیضوی شکل کا۔ چار انچ لمبا چوڑا۔ چربی۔ گوشت۔ خون اور ہڈی سے مرکب بتلایا ہے۔ عضو تناسل سے ٹھیک دو انچ نیچے اور مقعد سے دو انچ کے فاصلے پر ایک مقام ہے جسے شریر مدھیہ (جسم کا وسط) یا صرف مدھیہ (وسط) کہا جاتا ہے۔ اس کی شکل ذو اربعۃ الاضلاع کی سی ہے۔ اسے اگنی منڈل بھی کہتے ہیں۔ ناڑیوں (اعصاب) کی جڑ کے مقام کو نابھی چکر بھی کہا جاتا ہے۔ اس چکر (پہیے) کے بارہ ارے ہیں۔ نابھی چکر کے اردگرد کنڈلنی (مارصورت) ہے۔ اس کے آٹھ منھ ہیں اور یہ اپنے جسم کے ذریعے سشمنا ناڑی کے سوراخ کو جسے برہم رندھر کہتے ہیں۔ بند رکھتی ہے[1] اس چکر کے مرکز میں المبشا اور سشمنا دو ناڑیاں ہیں سشمنا کی مختلف اطراف میں یہ ناڑیاں ہیں۔ کہو۔ ورن یشونی۔ پنگلا۔ پوشا۔ پیاسونی۔ سرسوتی شنکھنی گاندھری۔ ایڑا۔ ہستی جھوا۔ وشودرا۔ لیکن بہ ہیئت مجموعی جسم میں کل ۷۲۰۰۰ ناڑیاں ہیں۔ ان میں سے ایڑا۔ پنگلا اور سشمنا سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ جس طرح مکڑی اپنے جالے میں رہا کرتی ہے۔ اسی طرح روح بھی پران (قوت حیات) کے ساتھ تعلق رکھتی ہوئی نابھی چکر میں رہتی ہے۔ سشمنا پانچ سوراخ رکھتی ہے

[1] اہربدھنیہ سنگھتا۔ بتیسواں باب۔ ۱۱۔ یہ بیان شاکت تنتروں کے اس بیان سے مختلف ہے جن کے مطابق کنڈلنی وسط جسم سے نیچے رہتی ہے۔

باب۱۶

ان میں سے چار کی راہ سے تو خون چلتا ہے مگر پانچویں مرکزی سوراخ کو کنڈلنی کے جسم نے روک رکھا ہے۔ دوسری ناڑیاں نسبتاً چھوٹی ہیں اور جسم کے مختلف حصوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ ایڑا اور پنگلا کو جسم کے سورج اور چاند کی مانند سمجھا جاتا ہے۔

جسم کے اندر دس وایو یا زندگی کی توانائے محرکہ ہیں۔ پران۔ اپان۔ سمان۔ اُدان۔ ویان۔ ناگ۔ کورم۔ کِرکر۔ دیودت۔ دھننجے۔ پران وایو نابھی چکر (چرخ ناف) میں رہتی ہے۔ گر یہ خود کو دل منہ اور ناک میں ظاہر کرتی ہے۔ اپان وایو مقعد۔ عضو تناسل۔ رانوں۔ ٹانگوں۔ شکم۔ خصیوں۔ حصۂ کمر۔ آنتوں میں رہتی ہوئی فی الواقع جسم کے سفلی مقامات کے اہتمام افعال کو نبھاتی ہے۔ ویان وایو آنکھوں۔ کانوں۔ پاؤں کی انگلیوں۔ ناک حلق اور ریڑھ کی ہڈی میں مقام رکھتی ہے۔ اُدان وایو ہاتھوں میں کام کرتی ہے اور سمان سارے جسم میں رہتی ہوئی غالباً عام دوران خون کی موجب ہوتی ہے[1]۔ پرانوں کا کام سانس کی آمد و رفت کو جاری رکھنا ہے۔ ویان کسی شئے کی طرف گھوم کر جانے اور اس سے پرے ہٹنے کا کام چلاتا ہے۔ اُدان کا کام جسم کو اوپر اٹھانا یا نیچے کرنا ہے اور سمان کا کام جسم کا تغذیہ اور نشوونما ہے۔ ناگ وایو متلی اور قے لانے کا کام کرتی ہے اور دیودت نیند لاتی ہے و قس علیٰ ہذا۔ ناڑیوں کی صفائی کے لیے ایڑا کے ذریعے ایک سے سولہ تک کی گنتی تک لمبے لمبے سانسوں کی ضرورت ہوتی ہے اور اس اثنا میں کسی نہ کسی قسم کا دھیان بھی لگائے رکھنا چاہیے اس کے بعد یوگی کو پھر وہی ہوا پنگلا کی راہ سے اندر لانی چاہیے اور اتنی دیر تک ہی اسے روک رکھنا چاہیے۔ پھر اسے اپنا سانس ایڑا کی راہ سے باہر نکالنا واجب ہے۔ اسے تین ماہ تک ہر روز تین بار اس عمل کی مشق کرنی چاہیے اور ہر بار اسی طرح

۶۰

---

[1] اہربدھنیہ سنگھتا۔ بتیسواں باب۔ ۳۲-۳۷۔ یہ مقامات اور افعال شاکت تنتر اور آیوروید کے بیانات سے مختلف ہیں۔

تین دفعہ سانس کو اندر باہر لینا واجب ہے۔ ایسا کرنے سے اس کی ناڑیاں صاف ہو جائیں گی۔ اور وہ سارے جسم کے پرانوں پر من کو مجتمع کرنے کے قابل ہو گا۔ پرانایام کے عمل میں جب وہ ایڑا کی راہ سے اندر کو سانس لے۔ تو وہ سانس اس قدر طویل ہو کہ ایک سے سولہ تک گنتی کی جاسکے۔ تب اسے سانس کو جہاں تک ہوسکے اندر روک کر خاص منتر پر دھیان جمانا چاہیے۔ اور پھر سانس کو پنگلا کی راہ سے اسی طرح ہی ایک سے سولہ تک کی گنتی کے وقت تک آہستہ آہستہ باہر نکالنا ہو گا۔ اس کے بعد سے پنگلا کی راہ سے اندر سانس لے کر۔ روک کر ایڑا کی راہ سے باہر خارج کرنا ہو گا۔ بالتدریج سانس اندر روک رکھنے کے عمل (کنبھک) کی مدت بڑھانی چاہیے اور اسے دن میں سولہ بار پرانایام کی مشق کرنی واجب ہے۔ پرانایام اسی عمل کا نام ہے۔ اس کی مدد سے یوگی سمادھی لگانے کے قابل ہوسکتا ہے اور سمادھی کے ذریعے وہ تمام سدھیاں (کراماتی طاقتیں) حاصل کرسکتا ہے۔ جو منتروں کے چکروں پر دھیان کے ذریعے قابل حصول ہیں۔

مگر ناڑیوں کی شدھی (تذکیۂ اعصاب) کی خاطر مذکورۂ بالا مشق شروع کرنے سے پہلے آسنوں (نشست کی طرزوں) کی مشق کرنی واجب ہے۔ جن میں سے چکر۔ پدم۔ کورم۔ میور۔ ککٹ۔ ویر۔ سواستیکا۔ بھدرہ۔ سنگھ۔ مکت۔ گومکھ کا ذکر اہربدھنیہ میں کیا گیا ہے۔ ان آسنوں کی مشق یوگی کی صحت کو بڑھاتی ہے۔ لیکن جب تک یوگ کے روحانی پہلو کی طرف توجہ نہ دی جائے۔ ان جسمانی مزاولات کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ یوگ کے معنی جیو آتما اور پرماتما کے ملاپ کے بتلائے گئے ہیں۔ برتر ین حقیقت کو پانے کے لیے اہربدھنیہ میں دو طریقے مذکور ہوئے ہیں۔ ایک طریقہ تو آتم سمرپن یا ہردیاگ ہے۔ اس میں خود سپردگی یا نفس کشی کے ذریعے

منتروں کی مدد سے بطور کسی ایک دیوتا کے اس کی بعض طاقتوں پر دھیان لگایا جاتا ہے اور دوسرا طریقہ یوگ کا ہے۔ اہربدھنیہ کی تعلیم زیادہ تر پہلے طریق کے متعلق ہے۔ وہ صرف ایک باب میں دوسرے طریقے کو

باب ۱۶

بیان کرتا ہے۔ روحیں بھی دو قسم کی ہیں ایک وہ جو پرکرتی کے زیر اثر ہیں اور دوسری جو اس کے احاطۂ اثر سے باہر ہیں۔ کرم اور یوگ کے ذریعے ذاتِ برترین کا وصل میسر آسکتا ہے۔ کرم بھی دو طرح کا ہے۔ ایک وہ جو خواہشات کا نتیجہ ہے اور دوسرا ترکِ خواہشات کا (پرکورتک اور نرورتک)۔ ان میں سے دوسرا ہی نجات کی طرف لیجا سکتا ہے۔ جب کہ پہلی قسم کا کرم خواہشات کے پورا ہونے کا وسیلہ ہوتا ہے۔ پرماتما لطیف (اسوکشم) ساری کل (سروگا) سب کا سہارا (سروبھرت)۔ عین علم (گیان روپ)۔ بے ابتدا و بے انتہا (انادی اور اننت)۔ غیر متغیر (اوکاری ہے)۔ وہ کوئی حواس علیہ و آلیہ نہیں رکھتا اور اس کا کوئی خاص یا عام نام نہیں ہے اس کا نہ کوئی رنگ ہے اور نہ صفت۔ لیکن اس پر بھی وہ سب کچھ جانتا ہے۔ سب کے اندر موجود ہے وہ بذاتِ خود منور ہے مگر اس پر بھی حکمت و جدانی کے ذریعے قابل رسائی ہے۔ وہ سب کا محافظ ہے۔ وہ یوگ جس کے ذریعے جیو آتما کا پرماتما کے ساتھ وصال ممکن ہے۔ آٹھ انگ رکھتا ہے۔ یم۔ نیم۔ آسن۔ پرانایام پرتیاہار۔ دھارنا۔ دھیان۔ سمادھی۔

ان میں سے یم سے مراد ستیہ (سچی اور بھلے کی بات کہنا)۔ دیا (سب کے دکھ میں دکھی ہونا)۔ دھرتی (خطرے کی حالت میں بھی اپنے فرض پر مضبوطی کے ساتھ جمے رہنا۔ شوچ (جملہ حواس کا راہِ نیکی کی طرف میلان)۔ برہم چریہ (اتقائے شہوت)۔ کشما (غصہ اور اشتعال پیدا کرنے والے حالات میں بھی پرسکون رہنا)۔ آرجو (خیالات۔ الفاظ اور اعمال کی موافقت۔ متاہار (غیر ممنوع غذا کھانا)۔ اسیتہ (دوسروں کے دھن کا لالچ نہ ہونا) اہنسا[1] (لفظ۔ خیال یا عمل کے ذریعے کسی کو ضرر پہنچانے سے اجتناب)۔ اور مندرجۂ ذیل نیم بیان کیے گئے ہیں (۱) اسدھانت شرون

---

[1] یہاں جو فہرست دی گئی ہے وہ پاتنجل سے مختلف ہے وہ اہنسا ستیہ۔ اسیتہ۔ برہم چریہ اور اپری گرہ کو یم بتلاتا ہے۔ دیکھو یوگ سوتر ۲-۳۰۔

(ویدانت شاستروں کو سننا)۔ دان (جائز طور پر کمائی ہوئی چیزیں عطا کرنا)۔ متی (شاستر کے احکامات میں عقیدت)۔ ایشور پوجن (بھگتی کے ذریعے وشنو کی پرستش)۔ سنتوش (جو کچھ میسر آئے اسی پر قانع رہنا)۔ تپ (ریاضت)۔ آستکیہ (یہ ایمان کہ انتہائی حقیقت کا پتا صرف ویدوں کی راہ سے لگ سکتا ہے)۔ ہری (افعال ممنوعہ کے ارتکاب میں شرم محسوس کرنا)۔ جپ (منتروں کو جپنا)۔ ورت[1] (مرشد کے بتلائے ہوئے مسلک کی قبولیت)۔ اگرچہ یہاں یوگ کے معنی جیو آتما اور پرماتما کے ملاپ کے بتلائے گئے ہیں۔ اہر بدھنیہ پاتنجل کے یوگ انوشاسن اور اس کے تصور یوگ سے جو کہ کوائف نفسی کو دبانا (چت ورتی نیرودھ) ہے بے خبر نہ تھا۔ ۶۲

اہر بدھنیہ کی رائے میں پرما سے مراد کسی شئے کو جیسی کہ وہ فی الواقع ہے۔ صاف طور پر جاننے کے ہیں۔ (یتھارتھ اودھارن)۔ اور جس ذریعے وہ شئے جانی جائے۔ اسے پرمان کہتے ہیں۔ اور جس بات کو انسان کے لیے مفید سمجھ کر پرمانوں کے ذریعے جاننے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس کا نام پرمان ارتھ ہے۔ یہ پرمان ارتھ دو طرح کا ہے ایک وہ جو بالکل ہی اور انتہائی طور پر مفید ہے اور دوسرا وہ جو بالواسطہ اس کی طرف لے جاتا ہے۔ انھیں ست اور سادھن کہا جاتا ہے۔ ایشور کے ساتھ وحدت۔ جو انتہائی درجے کی مسرت بخش ہے۔ ست کہی جاتی ہے۔ اس کی طرف جانے کے لیے دو راہیں ہیں۔ دھرم اور گیان۔ گیان بھی دو قسم کا ہے ایک بلاواسطہ وجدان (ساکشات کار) اور دوسرا

---

[1] - اہر بدھنیہ سنگتا صفحات ۲۳ تا ۳۰ یہ فہرست بھی پاتنجل کے بتلائے ہوئے پانچ نیموں شوچ۔ سنتوش۔ تپ۔ سوادھیائے اور ایشور پرنی دھان سے مختلف ہے دیکھو یوگ سوتر ۲ - ۳۲ -

[2] - ایضاً ۱۳-۲۷، ۲۸

بالواسطہ اور استدلالی (پروکش) ۔ دھرم گیان کا ذریعہ ہے اور یہ بھی دو طرح کا ہے ۔ ایک وہ جو سیدھا ایشور کی پرستش میں لگاتا ہے اور دوسرا جو بالواسطہ ایشور پوجا کی طرف لے جاتا ہے ۔ ایشور کے سامنے خود سپردگی اور نفس کشی کا طریقہ بالواسطہ دھرم ہے اور یوگ کا وہ طریقہ جس پر چل کر یوگی براہِ راست بھگوان کا دیدار حاصل کرتا ہے ۔ براہِ راست دھرم ہے ۔ اور یہی بالواسطہ دھرم ہی پنچ راتر کے ادب میں ساتوت شاستر کے عنوان سے سکھلایا گیا ہے ۔ سانکھیہ کے مسلک پر چل کر انسان بھگوان کا صرف بالواسطہ علم ہی حاصل کرسکتا ہے ۔ لیکن یوگ اور ویدانت کے ذریعے پرماتما کا براہ راست کشف حاصل کیا جاسکتا ہے اور جس طرح دھرم ۔ ارتھ اور کام کو کوشش سے حاصل کیا جاسکتا ہے اسی طرح موکش (نجات) بھی کوشش سے حاصل ہوسکتا ہے ۔ اگر چہ دھرم ۔ ارتھ اور کام باہمی طور پر ایک دوسرے کے لیے معاون ہوتے ہیں۔[1]

---

[1] ۔ دیکھو ۔ یوگ سوتر ۱۳۱ ۔

سترھواں باب

آرِوار

آرواروں کے تاریخ وار سلسلہ واقعات

بھاگوت پران کے گیارھویں سکندھ ۵ - ۳۸ - ۴۰ میں پیشین گوئی کی گئی ہے کہ وشنو کا ایک بڑا بھگت (عابد) دکن میں تامرپرنی کرتا مالا (ویگئی) - پیاسشونی (پلر) کاویری اور مہاندی (پیریر[1]) کے کناروں پر

[1]۔ اس کے یہ معنی ہیں ۔ کہ بھاگوت پران اپنی موجودہ صورت میں غالباً آرِوار کے عروج کے بعد لکھا گیا ہوگا۔ یہاں جس شلوک کی طرف اشارہ دیا گیا ہے۔ اسے وینکٹ ناتھ نے اپنے رہسیہ تریہ۔ سار میں نقل کیا ہے۔ مگر پرپنا مرت (باب ۱۱۷) تین اور وشنو سنتوں کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جو آروار سے پہلے ہو گزرے ہیں۔ ان کے نام (۱) کا سار یوگی جو جو کانشی میں پیدا ہوا (۲) بھوت یوگیندر جس نے ملی پور میں جنم لیا (۳) بھرانت یوگیندر جسے مہت اور مہاریہ بھی کہا جاتا ہے اور جو وشنو کے تیتا کا اوتار ہوا ہے ۔ یہی رشی تھے۔ جنھوں نے پانچ وشنو سنسکار تجویز کیے تھے۔ انھوں نے اس وشنو مسلک کی تبلیغ کی تھی۔ جس بھگتی کو

باب ۱۱

نمودار ہوگا۔ اس کا جاننا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ آروار نام آڑوار۔ مدھرکوی آروار تامبر پرنی دیس میں پیدا ہوئے تھے۔ پیری آروار۔ اور اس کی متبنے دختر آنڈال کرت مال میں۔ پائیگئی آروار۔ بھوتت آروار پیئی آروار اور ترو۔ مارشئی پیہ۔ ان پیاسوفی میں۔ لونڈر۔ اڈی۔ لوڈی آروار۔ تروپان آروار۔ ترو مانگئی آروار کا دیری) اور پیری آروار اور کل شیکھر پیرومال تھانلدیس میں پیدا ہوئے تھے۔ بھاگوت مہاتمیہ میں ہم ایک روحانی کتھا پڑھتے ہیں کہ بھگتی ایک دکھیا عورت کا نام ہے جو دراوڑ دیش میں پیدا ہوئی تھی۔ کرناٹک اور مہاراشٹر میں وہ سن بلوغ کو پہنچی اور اس نے اپنے دو لڑکوں گیان اور ویراگیہ کو ساتھ لے کر گجرات اور شمالی ہند میں سے ہوکر برندابن کا رخ کیا۔ ان صعوبات کے باعث جن میں سے انھیں گزرنا پڑا۔ ان کے دونوں لڑکے وفات پاگئے۔ اس روحانی کتھا سے کم از کم یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بھاگوت پران کی روایات کے مطابق جنوبی ہند کو ملک بھگتی ایک بڑا گڑھ مانا جاتا تھا۔

آروار لوگ دکن کے قدیم ترین وشنو سنت ہو گزرے ہیں۔ ان میں سے سار و یوگی یا پوئے گیئی آلوار۔ بوت یوگی یا بھوتت آروار۔ مہد یوگی یا پیئی آروار اور بھگتی ساریا ترومرسیئی پران سب سے پہلے ہوئے ہیں۔ نام آروار یا شٹھ کوپ۔ مدھر کیوی آروار کل شیکھر پیرومال۔ وشنو چِتن (یا پیری آروار) اور گوڈھا (آنڈال) ان کے بعد ہوئے اور بھکت تانگھیر پرنو (ٹونڈر اڈی۔ یوڈی آروار)۔ یوگی واہ (ترپان آروار) اور پرکال (ترومنگئی آروار) سب سے پیچھے ہوئے ہیں۔ روایتی تاریخ جو قدیم ترین آروار سے منسوب کی جاتی ہے ۴۲۰۳ ق۔ م ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ آنسو وغیرہ کے ساتھ پاگل کرنے والی ہستی بتلایا گیا ہے۔ انھوں نے اپنے وجد آفریں جذبات کو تین کتابوں میں بزبانِ تامل تین سو نظموں میں بیان کیا ہے۔ یہ بھکت مادھو۔ واساریا سادھو یوگی کے ناموں سے بھی مشہور ہیں۔

باب۱۱

اور سب سے آخری آرِوار کا زمانہ ۷۰۶ ق م ہے۔ اگرچہ اس مضمون کے متعلق زمانۂ حال کی تحقیقات بتلاتی ہے۔ کہ وہ زمانہ ساتویں یا آٹھویں صدی عیسوی سے پہلے کا نہ تھا۔ آرِواروں کے متعلق رِوایتی اطلاعات مختلف کتب "گرو پرمپرا" سے حاصل کی جاسکتی ہیں۔ گرو پرمپرا کی رُو سے بھوتت۔ پوئیگئی اور پیئی آرِوار وِشنو کے گدا۔ شنکھ۔ نندک کے اوتار تھے اور اسی طرح کدن ملالی۔ تیلائی بھی۔ جبکہ ترِو ماڑیشائی پران کو وِشنو کے چکر (سدرشن) کا اوتار مانا جاتا ہے۔ نام آرِوار وِشنو کیشنا کا اوتار تھا اور کُل شیکھر پیرو مال وِشنو کے کوستبھ کا۔ اسی طرح پیری آرِوار۔ لُونڈر ادی پوڈی آرِوار اور ترِو منگئی آرِوار بالترتیب وِشنو کے گرڑ۔ ون مالا اور شارنگ کے اوتار تھے۔ آخری اوتار ترِو بان آرِوار تھا۔ آنڈال پیر آرِوار کی متبنٰے لڑکی تھی۔ اور مدھر کوی آرِوار جو نام آرِوار کا شاگرد ہوا ہے۔ آرِوار سمجھا جاتا تھا۔ یہ سب کے سب احاطۂ مدراس کے تمام علاقوں سے نمودار ہوئے تھے۔ ان میں سات برہمن۔ ایک کشتری۔ دو شُودر اور ایک پنچ کی نیچ ذات سے تھا۔ گرو پرمپرا آرِواروں کے سوانح حیات بیان کرتی ہوئی وہ قبل از مسیح خیالی تواریخ بتلاتی ہے۔ جبکہ انھوں نے عروج حاصل کیا تھا۔ گرو پرمپرا کے علاوہ افرادِ آرِوار پر جدا جدا رسالجات لکھے ہوئے ملتے ہیں۔ جن میں سے مندرجہ ذیل اہم ترین ہیں۔ (۱) دِویہ سوری چرت مصنفۂ گرڑ واہن پنڈت جو را مانج کا ہمعصر تھا۔ (۲) گرو پرمپرا پربھاوم۔ جسے ہنب۔ اڑاگیا پیرو مال جائی یار نے دِویہ سوری چرت کی بنا پر منی پراولا کی طرز پر سنسکرت اور تامل کی آمیزش ہے لکھا ہے (۳) پیریا۔ ترِو مُدلی ادیوا مصنفۂ آپی لائی۔ کانڈاڈی پپن۔

لہ۔ جنوبی ہند میں وِشنومت کی ابتدائی تاریخ (انگریزی) مصنفۂ ایس ۔ م ۔ کے ۔ آیا نگر صفحہ ۴ - ۱۳
سر آر۔ جی بھنڈارکر کی تصنیف انگریزی۔ وِشنومت شیومت اور دیگر چھوٹے چھوٹے مذہبی فرقہ جات صفحات ۶۸ - ۶۹۔

تامل میں نوشتہ۔ (۴) اُپدیش رتن مالائی تامل زبان میں مانوال مامُنی کی نوشتہ۔ اس میں آرِواروں کی فہرست بھی دی گئی ہے (۵) یتیندر پروَن پربھاوم مصنفہٗ پلّائی لوک چاریہ۔ آرِواروں کے متعلق اطلاعات کا ایک اور ماخذ کتب آرِوار کی مشہور کلیات ہے۔ جس کا نام نل آیرا دِوِیّہ پربھاوم ہے۔ دِوِیّہ پربھاوم پر شرح اور ترو وائے موکری مصنفہٗ نام آرِوار ای کلیات میں ملتے ہیں۔ علاوہ ازیں ہمارے پاس احاطۂ مدارس میں مختلف مقامات پر کتبوں کی شہادت بھی موجود ہے۔

باب ۱

۶۵

من والا مامُنی اپنی تصنیف یتیندر پروَن پربھاوم میں کہتا ہے کہ سب سے قدیم آرِوار ایہ پیئی آرِوار بھوتت آرِوار۔ پوئیگئی اندارا و ترو مریشائی پران سے پالووں کے عہد میں جو چوتھی صدی عیسوی میں کانچی آئے تھے۔ عروج پایا تھا۔ اور پروفیسر ڈبریول لکھتا ہے کہ مای جو بھوتت آرِوار کا وطن ہے۔ نرسنگھ وامن سے جس نے اس شہر کی ساتویں صدی کے وسط میں بنا ڈالی تھی۔ پہلے موجود نہ تھا۔ نیز ترو منگئی آرِوار نے کانچی کے اس وشنو مندر کی تعریف و توصیف کی ہے جسے پرمیشور ورمن ثانی نے آباد کیا تھا۔ اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آرِوار سنتوں نے آٹھویں صدی بعد از مسیح میں عروج حاصل کیا تھا۔ یہ وہی زمانہ ہے۔ جس میں کولا اور پانڈیا کے علاقوں میں وشنو مسلک پھیل رہا تھا اور شنکر کا ادویت مت بھی جاری تھا۔

روائیتی بیانات کے مطابق نام آرِوار کارِی کا لڑکا تھا۔ وہ پانڈیا حکومت کے ماتحت ایک اعلیٰ منصب پر ممتاز تھا۔ اور خود ہی کاری مارن۔ پرانکشا۔ شٹھ کوپ کے ناموں سے مشہور تھا۔ اس کا شاگرد مدھر کوی آرِوار تھا۔ اور اس کی پیدائش ترکرگر میں ہوئی تھی۔

لہ۔ سر ہیرا مانیا کے لیکچرز۔ از مرحوم ٹی۔ اے گوپی ناتھ راؤ ۱۹۲۳۔

سلہ۔ سر سرا مانیا ایر کے لیکچرز از مرحوم ٹی۔ اے۔ گوپی ناتھ راؤ ۱۹۲۳۔

باب ۱

مُدوار میں پتھروں کے دو کتبے ملے ہیں۔ جن میں سے ایک کی تاریخ کلی ۳۸۷۱ ہے۔ یہ راجا پرانتک کا زمانہ تھا۔ اس کا اُتر منتری ماڑ کا بیٹا تھا جو مدھر کوی آروار کے نام سے بھی مشہور تھا۔ دوسرا کتبہ جو اُن جدیہ یان کے عہد کا ہے۔ کلی سمت ۳۸۷۱۔ ۷۷۰ء سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ تقریباً وہی سال ہے جب کہ پرانتک پانڈیا تخت نشین ہوا تھا۔ اس کے باپ نے ۷۷۰ء کے قریب انتقال کیا تھا۔ ماڑانکاری اُتر منتری کے عہدے پر برابر فائز رہا۔ نام آروار کا نام کاری مارن بتلاتا ہے کہ اُتر منتری کاڑی اس کا باپ تھا۔ یہ نتیجہ گرو پرمپرا کے اندراجات کے عین مطابق ہے۔ گوپی ناتھ راؤ کی جمع کی ہوئی یہ دوسری کئی شہادتیں بتلاتی ہیں کہ نام آروار اور مدھر کوی آروار نے آٹھویں صدی کے خاتمے اور نویں صدی کے پہلے نصف حصے میں فروغ پایا تھا۔ کل شیکھر پیرو مال نے بھی غالباً نویں صدی کے پہلے نصف حصے میں فروغ حاصل کیا تھا۔ پیری آروار اور اس کی لڑکی انڈال غالباً شری وبھ دیو کے ہمعصر تھے۔ جس نے نویں صدی کے وسط کے قریب شہرت پائی تھی۔ ٹونڈر۔ اڈی۔ پوڈیتی آروار۔ تیرو مانگئی آروار اور ترو پان آروار کا ہم عہد تھا۔ ترو مانگئی آروار نے پلّو ملا کے طبل جنگ کا ذکر کیا ہے۔ یہ راجا ۷۱۷ء اور ۷۷۹ء کے درمیان حکمراں تھا۔ یہ آروار اس زمانے سے پہلے موجود نہ تھے۔ لیکن ترو مانگئی آروار کا بھی ہیں وشنو کی حمد وثنا کرتا ہوا ویر میگھا پلّو کا ذکر کرتا ہے جس نے غالباً نویں صدی

۶۲

میں عروج پایا تھا۔ اس لیے ہم فرض کر سکتے ہیں۔ کہ ترو مینگئی تقریباً اسی زمانے میں گزرا ہے۔ جناب۔ ایس۔ کے۔ اینگر کی رائے کے مطابق آروار سنتوں نے آٹھویں صدی عیسوی کے ابتدائی نصف حصے میں فروغ حاصل کیا تھا۔ سر۔ آر۔ جی۔ بھنڈارکر کی رائے ہے۔ کہ

۵۔ ہندی آثار قدیمہ جلد ۲۵ صفحہ ۲۲۸ وغیرہ۔

باب ۱

کُل شیکھر پیرو مال تقریباً بارھویں صدی کے وسط میں ہوا تھا۔ وہ ٹراونکور کا راجا تھا۔ اس نے اپنی تصنیف مکند مالا میں بھاگوت پران کے گیارھویں سکندھ سے (۱۱-۲-۳۶) سلوک بھی نقل کیا ہے اسی کتبی شہادت کی بنا پر کہ سنیڈ اخاندان کے راجا بر ماڈی نے جو ۱۳۸ء اور ۱۵۰ء کے درمیان گزرا ہے کل شیکھرانک پر فتح پائی تھی۔ اور کُل شیکھر پیرو ال اور کل سیکھر انک کو ایک ہی جان کر بھنڈ اکر اس نیتجے پر پہنچتا ہے کہ کل شیکھر پیرو مال بارھویں صدی عیسوی کے وسط میں ہو گزرا ہے۔ اگرچہ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ آئے ہیں۔ راؤ اسے نویں صدی کے آغاز میں جگہ دینے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن اس نے سر۔ آر۔ جی بھنڈ اکر کی دوسری آرا کی طرف توجہ نہیں دی۔ بھنڈاکر کا خیال ہے کہ سب سے ابتدائی آرِوار تقریباً پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی میں ہوئے ہیں اور اس کی رائے میں گرو پرمپرا میں بتائی ہوئی آرواروں کی قدامت قابلِ اعتبار نہیں ہے۔ آینگر نے بھنڈار کے خلاف جو بڑے بڑے اعتراضات کیے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ کُل شیکھر پیرو مال اور کُل شیکھر کو شخص واحد خیال کرتا ہے۔ آرِوار کی تصانیف تامل زبان میں لکھی گئی تھیں۔ اور ان میں جواب دستیاب ہوئی ہیں۔ وہ رامانج یا ناتھ منی کے وقتوں میں لکھی گئی تھیں یہ کلیات جس میں چار ہزار بھجن موجود ہیں نال آیرا دِویہ پربندھم کہلاتی ہے۔ لیکن کم از کم اس کا ایک حصہ کرو تلون یا کرتما نے لکھا ہے جو رامانج کا شاگرد تھا اور اس کے ایک جملے میں رامانج کا بھی ذکر آتا ہے[1]۔ اس کلیات میں آرواروں کا

---

[1]۔ اس حصے کا نام رامانج نرنداوی ہے۔ یہاں آرِواروں کا یہ سلسلہ بتلایا ہے۔ پاتی گئی آرِوار۔ بھوتت آرِوار۔ پیئی آرِوار۔ ترویان آرِوار ترومڑشائی پران۔ ٹونڈرا ڈی پوڈی آرِوار۔ کُل شیکھر۔ پیری آرِوار۔ آنڈال۔ ترومنگئی آرِوار گر

باب۱۳ جو سلسلہ بتلایا گیا ہے وہ مذکورۂ بالا گرو پرمپرا کے بتلائے ہوئے سلسلے سے مختلف ہے۔ اس سلسلے میں نام آڑوار کا نام نہ دیتے ہوئے اس پر الگ بحث کی گئی ہے۔ پھر دیکھئے پلان جو رامانج کا باد یانہ جانشین ہو گذرا ہے اور جس نے تمام آڑوار کی تصنیف ترووائے موڑی پر شرح لکھی ہے ایک شلوک میں آڑواروں کے نام بیان کرتا ہوا آنڈال کو چھوڑ گیا ہے۔ اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ رامانج کے وقت کل شیکھر کو آڑوار مانا گیا تھا۔ وینکٹ ناتھ کی (چودھویں صدی) کی فہرست میں جو اس کے تال پر بندھم میں دی گئی ہے۔ آنڈال اور مدھر کوی آڑوار کے سوا باقی تمام آڑواروں کے نام پائے جاتے ہیں۔ ۶۷ نیز پر بندھم میں وڈکلائی مت کے مسلسل گرووں کی بھی فہرست موجود ہے۔ جو رامانج سے شروع ہوتے ہیں[1]۔

کل شیکھر اپنی تصنیف مکند مالا میں لکھتا ہے کہ وہ کوتی (پیرائی یور دارالسلطنت کولا) کُڈل (مدورا) اور کونگو کا راجا تھا ٹراونکور (وانچی کلم) کا باشندہ ہونے سے وہ پانڈیا۔ اور کولا کے دارالخلافوں اور مدورا اور یُرے یور کا راجا ہو گیا۔ ۹۰۰ء کے بعد جبکہ کولا کے راجا پرانتک کو برتری حاصل ہو گئی تھی۔ اور کولا کا دارالخلافہ یُرے یور کی بجائے تنجور میں تھا۔ تب کولا اور پانڈیا سلطنتوں کے اوپر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ وینکٹ ناتھ اپنی کتاب پر بندھ سار میں آڑواروں کا حسب ذیل سلسلہ بیان کرتا ہے پوئی گئی آڑوار۔ بھوتت آڑوار۔ پئی آڑوار۔ ترامزشائی پر ان نام آڑوار۔ مدھر کوئی آڑوار۔ کل شیکھر۔ پیری آڑوار۔ آنڈال۔ ٹونڈی۔ اڈی پوڈی آڑوار۔ تروپان آڑوار۔ ترومنگئی آڑوار۔

[1] رامانج کا گرو پیریا نبی تھا۔ اس کے بعد الونڈر۔ منکل نمبی۔ نیگو نذر۔ ناتھ منی۔ شٹھ کوپ۔ وشوکشینا (سنیائی نتھن) لکشمی اور وشنو۔ ہند کی ابتدائی تاریخ مصنفہ آئنگر۔

باب ۱۰

علاقۂ ٹراونکور (کیرالا) کا غلبہ ناممکن ہوگیا تھا۔ یہ بات یا تو عظیم خاندان پلو کے راجا نرسنگھہ ورمن اول (۶۰۰ء) سے پہلے اور یا راجا نندی ورمن اول (۸۰۰ء) اس خاندان کے زوال کے بعد ہی ممکن تھی اگر تِروِ منگئی آرِوار کو جو وَیرمیگھ کا ہمعصر تھا۔ آخری آرِوار مان لیا جائے تب کُل شیکھر کا زمانہ لازمی طور پر چھٹی صدی عیسوی ہوگا۔ لیکن گوپی ناتھ راؤ کُل شیکھر کی ایک عبارت سے یہ معنی لیتا ہے کہ اس میں کُل شیکھر کے ذریعے پلو راجا کی شکست اور موت کا اشارہ موجود ہے اور وہ اس راجا سے مراد پلو راجا دنتی ورمن (تقریباً ۸۲۵ء) لیتا ہوا خیال کرتا ہے کہ اس نے نویں صدی کے پہلے آدھے حصے میں فروغ حاصل کیا تھا۔ بہر حال بھنڈارکر کا یہ خیال کہ کُل شیکھر اور کُل شیکھر انک (۱۱۵۰ء) ایک ہی راجہ کے نام ہیں۔ بہت مشکوک ہے۔ کیونکہ ایک کتبہ مورخہ ۱۰۸۸ء کُل شیکھر کی تصنیف تپتی ومُترنل کا حوالہ پیش کرتا ہے۔ آینگر مزید براں بیان کرتا ہے کہ مکند مالا کے کئی ایک نسخہ جات میں بھاگوت پران کا وہ حوالہ جس کا بھنڈارکر نے ذکر کیا ہے تلاش کرنے سے پایا ہی نہیں گیا۔ اس لیے ہم بھنڈارکر کے اس خیال کو کہ کُل شیکھر نے بارھویں صدی میں فروغ پایا تھا۔ صاف طور پر مسترد کرسکتے ہیں۔

۶۸

جنوبی ہند کے مورخین اور ماہرین علم کتبات کے درمیان نہ صرف مختلف آروِاروں کے تاریخ وار سلسلے کے متعلق مناقشہ جاری ہے بلکہ پہلے اور آخری اور ان کے درمیانی آروِاروں کی تواریخ کے متعلق بھی۔ چنانچہ جب آینگر پہلے چار آرِواروں کو دوسری صدی عیسوی میں جگہ دینا چاہتا ہے۔ گوپی ناتھ انھیں ساتویں صدی کے وسط میں فروغ یافتہ خیال کرتا ہے۔ علاوہ ازیں آینگر جبکہ نام آرِوار کو چھٹی صدی

لہ۔ یہ پہلے چار آروار یہ ہیں۔ پیئی آروار۔ بھوتت آرِوار۔ پوئی گئی آرِوار۔ ترُومڑ یشائی پران۔ ان میں سے پہلے تین کو شری وشنو لوگ مُدل آرِوار کہتے ہیں۔

باب ۱

کے وسط میں جگہ دیتا ہے۔ گوپی ناتھ اسے نویں صدی کے پہلے آدھے حصے میں گذرا ہوا سمجھتا ہے۔ اور جبکہ آینگر ساتویں صدی کے وسط میں آروارول کی تاریخ کا خاتمہ خیال کرتا ہے۔ گوپی ناتھ راؤ کل شیکھر کو ۸۲۵ء میں۔ پیری آروار کو تقریباً اسی زمانے تین یا کچھ سال بعد میں اور ٹونڈاڈی پوڈی آروار۔ اترومنگئی آروار۔ تروپان آروار (جو ہمعصر گذرے ہیں) کو ۸۳۰ء کے لگ بھگ گزرے ہوئے سمجھتا ہے۔ مناقشہ کے ہر دو پہلوؤں کا جن کی پوری تفصیل یہاں نہیں دی جا سکتی۔ مقابلہ کرنے کے بعد مجھے گوپی ناتھ کی پیروی ہی درست معلوم ہوتی ہے اور میں تو یہ یقین کرنے کی طرف مائل ہوں کہ پہلے چار آرواروں کے سوا باقی آروار کوئی سلسلۂ وقایع نگاری نہیں رکھتے۔ کیونکہ ان میں سے اکثر تو بہت قریبی ہمعصر تھے۔ اور ان کی تاریخ ساتویں صدی کے وسط سے لے کر نویں صدی کے وسط تک دو سو سال کے عرصے کے اندر ہی شروع اور ختم ہوتی ہے۔

آروار سے مراد وہ شخص ہے جو ایشور کا وجدانی علم رکھتا ہوا اسی کے دھیان میں مستغرق رہتا ہے۔ کتب آرواروشنو کے لیے شدید اور عابدانہ محبت سے لبریز ہیں۔ اسی محبت کے چشمے سے ہی بعد میں منظم مسلک پرپتی کا ظہور ہوا ہے۔ آرواروں اور آرگیوں میں جن کے متعلق ہم بعد میں بتلائیں گے۔ یہ اختلاف پایا جاتا ہے کہ جبکہ آروار لوگ برہم کے کشف وجدانی اور شخصی طور پر اس کی رحمت سے بہرہ ور تھے۔ آخرالذکر صرف کتب آروار کی بنا پر نظام فلسفہ قایم کرنے والے علما تھے۔ پوئیگئی بھوتت اور پیئی نے تروونتادی نے ایک سو شلوک کی تین فصلیں لکھی ہیں۔[1]

---

[1] ہم نمونے کے طور پر تروونتادی کا ایک حصۂ عبارت پیش کرتے ہیں۔

"میں نے پریم کے چراغ میں اچھا کا تیل ڈال کر آیندہ سے پگھلتے ہوئے من کی بتی سے پر گداز روح کے ساتھ ساتھ نارائن کے آگے نذر کرنے کے لیے جگمگاتے گیان کی جوت

باب ۱۲

ترومٹرشائی پران نے اپنی زندگی کا بہت حصہ ٹرپلی کین ۔ کانجی ورم اور کنب کونم میں بسر کیا تھا ۔ اس کے بھجن ۹۶ شلوکوں میں نان مکھم ترودنتادی کی صورت میں پائے جاتے ہیں ۔ نام آروار ایک شودر خاندان سے کروُکرُ میں جسے اب آلوار ترونگری کہتے ہیں ۔ جنم لیا تھا ۔ وہ آروارون میں سب سے بڑھ کر کتابیں لکھنے والا مصنف گذرا ہے اور اس کی شاعری کا عظیم حصہ تال آئیرا ددیہ پربندھم میں پایا جاتا ہے ۔ اس کی تصانیف حسب ذیل ہیں ۔ ترُوِرتم جس میں ایک سو شلوک ہیں ، ترُواشریم سات شلوکوں میں ۔ پیریا ترودنتادی جس میں ۸۷ شلوک ہیں اور ترُودائے موڑی جس کے اندر ۱۱۰۲ شلوک موجود ہیں ۔

۶۹

نام آروار کی ساری زندگی دھیان میں بسر ہوئی تھی ۔ اس کا شاگرد مدورا کوی اسے وشنو کا اوتار مانتا ہے ۔ کُل شیکھر رام کا بڑا عابد (بھکت) ہوا ہے ۔ اس کی بڑی تصنیف پیرومال ترُوموڑی ہے ۔ پیری آروار جو وشنوچیت کے نام سے مشہور ہے ۔ شری بٹی پتوُر میں پیدا ہوا تھا ۔ اس کی بڑی تصانیف پل آنڈر اور ترُوموڑی ہیں ۔ آنڈال جو پیری آروار کی متبنیٰ لڑکی تھی ۔ کرشن کی بہت بڑی عابدہ تھی ۔ وہ خود کو کرشن کی ایک گوپی خیال کرتی ہوئی اس سے ملنے کے لیے بے تاب تھی ۔ اس کی شادی شری رنگم کے رنگ ناتھ دیوتا کے ساتھ ہوئی تھی ۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف ترُو پاوئی اور نچیار ہیں ۔ ترُوموڑی ٹونڈر اڈی ۔ پوڈی آروار منڈن گڈی میں پیدا ہوا تھا ۔ وہ ایک دفعہ ایک بیسوا دیوادیوی کے دام فریب میں پھنس گیا تھا ۔ مگر وہ رنگ ناتھ کی رحمت سے بچ گیا ۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف ترُومالائی اور ترُوپلی ایروچی ہیں ۔ ترُوپان آڑوار کو ایک پنچ ذات کے لاولد پتر نے پالا تھا ۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف اَملن آدی براں ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۔ عالمانہ ٹال میں جگاوی ہے" بھوتم ۔ ہوپر کے الور بھجنوں میں سے صفحہ ۱۲ ۔

دس شلوکوں میں ہے۔ ترو منگئی آروار چوروں کے ہاں پیدا ہوا تھا۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف پیریا ترو موڑی۔ ترو کردن ڈانڈکم۔ ترو میدن ڈانڈکم۔ ترو ویرو گست ارو کائی۔ شریا ترو منڈل۔ اور پیریا ترو منڈل ہیں۔ ترو منگئی رہزنی کرتا تھا۔ مگر رنگھناتھ کی رحمت سے اُسے معرفت نصیب ہوگئی۔ نال آیرا دِویہ پر بندھم جو آرواری تصانیف کا مجموعہ ہے۔ تامل دیش میں نہایت متبرک کتاب شمار ہوتی ہے اور ویدوں کی ہم پلہ سمجھی جاتی ہے۔ اسے جلوس کی صورت میں اسی کے شلوکوں کی تلاوت کے ساتھ مندر میں لے جایا جاتا ہے اور نیز یہ شلوک شادی ومرگ کے مواقع پر بھی لے کے ساتھ پڑھے جایا کرتے ہیں اور مندر کے سامنے بڑے دالان میں اس کی نظمیں گائی جاتی ہیں اور رسوم میں بھی انھیں وید منتروں کے ساتھ ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔

آرواروں کا فلسفہ

چونکہ آرواروں کے بھجن صرف ادبی اور عابدانہ صفات رکھتے ہیں اس لیے انھیں فلسفیانہ مقاصد کے لیے استعمال کرنا مشکل ہے۔ ان کتب کے موضوع عامہ کی مثال کے طور پر میں ، ابھیرام ور آچاریہ کی تصنیف درامی ڈو اُپنشت تات پریہ کے مطابق نام آروار کی کتاب (شٹھ کوپ) کے مضامین کا مختصر خلاصہ پیش کرنے کی کوشش کروں گا۔ ایشور کے لیے شٹھ کوپ کا جذبۂ عبادت اس کے اندر رک نہ سکتا تھا۔

ا۔ گورنمنٹ اورنٹیل مینو سکرپٹ۔ لائبریری مدراس سے لیا ہوا قلمی نوشتہ۔

وہی جذبہ اُچھلتا ہوا ان نظوم کی صورت میں نمودار ہوا۔ جو دکھی لوگوں کو تسکین دیتی ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دکھی لوگوں کے لیے شٹھ کوپ کی محبت ان کے والدین سے بھی بڑھ کر تھی۔ شٹھ کوپ کا اصلی معراج یہ تھا کہ پُرشتم بھگوان جو تمام موجودات سے بڑا ہے۔ اس کے سامنے مردانہ تذکیر کے خیال کو اڑا کر لوگوں کو یہ دکھلائے۔ کہ وہ سب کے سب بھگوان پر انحصار رکھنے والی عورتیں ہیں۔ چنانچہ شٹھ کوپ خود اپنے آپ کو بھگوان پر بالکل منحصر اور اس کی محبت میں بیقرار عورت ہی خیال کرتا تھا۔ وہ اپنی پہلی چار کتابوں میں ولادتِ ثانیہ (پر جنم) سے بچنے کے لیے دعا مانگتا ہے۔ دوسرے حصے میں وہ بھگوان کی عظیم اور شاندار صفات کے متعلق اپنے ذاتی تجربات بیان کرتا ہے۔ تیسرے حصے میں وصالِ ایزدی کا سرور حاصل کرنے کے لیے اپنی تمنائیں ظاہر کی ہیں۔ چوتھے حصے میں وہ بتلاتا ہے کہ کس طرح اس کا وصال باری کا تجربہ اس کی عظیم تمناؤں کو پورا نہ کرسکا۔ وہ اپنے پہلے شتک (سوشلوکوں) کے پہلے دس شلوکوں میں خود کو خدمتِ ایزدی کے جذبے سے تر بتر پاتا ہے (داسیہ) اور بھگوان کی اصلی صفات کے متعلق اپنا تجربہ بیان کرتا ہے۔ دوسرے دس شلوکوں میں وہ رحمتِ ایزدی کو بیان کرتا ہوا لوگوں سے اس امر کی سفارش کرتا ہے۔ کہ وہ عارضی اور ہیچ چیزوں کی الفت چھوڑ دیں۔ اس کے بعد وہ بھگوان سے ملتجی ہوتا ہے۔ کہ وہ اپنی زوجہ لکشمی کو ساتھ لے کر زمین پر اوتار دھارن کرے۔ اور بھگوان کی بدرجۂ غایت تعظیم و تحمید کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ وصالِ ایزدی حاصل نہ ہونے کی وجہ سے اپنی نفسی جاں کنی کو بیان کرتا ہوا اس کے لیے خود ہی کو قصوروار ٹھیراتا ہے۔ پھر وہ بھگوان سے بغل گیر ہوتا ہوا محسوس کرتا ہے۔ کہ وہ اپنی تمام ناکامیابیوں کے لیے خود ہی ذمہ دار ہے۔ وہ بتلاتا ہے۔ کہ خدمتِ ایزدی (داسیہ)

کا دارومدار پرستش کے پُر محنت اجزائے مخصوصہ کے اظہار پر نہیں بلکہ اپنے شوق صادق پر ہے۔ اصل ضرورت عبادت (بھکتی) کی ہے۔ سچی پرستش کا مآخذ ایشور کی صفات برتر کا حظ شدید ہونا چاہیے تاکہ عابد یہ محسوس کر سکے۔ کہ ان صفات سے بڑھ کر دنیا میں اور کوئی شے بھی اعلیٰ اور بہتر نہیں ہے۔ وہ پُر اطاعت اور منکسرانہ دل سے کہتا ہے۔ کہ ایشور انھی کی خدمت قبول کرتا ہے۔ جو ایک چال باز دشمن کو بس میں لانے کے وسائل استعمال کرنے کی بجائے صرف دوستانہ ذرایع کام میں لاتے ہیں۔ پرماتما اُن سے خوش ہوتا ہے۔ جو اپنے خلوص قلبی کے حصول میں کوشاں رہتے ہیں۔ اسی ذریعہ سے وہ اپنے اندر اُسے پالیتے ہیں۔ ایشور کی مہربانی صرف اس کی اپنی رحمت پر انحصار رکھتی ہوئی ہمہ پہلو عبادت کی شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ دوسرے شتک (سوشلوکوں) میں وہ کہتا ہے کہ عابد بھگوان کی عظیم اور شاندار صفات کو محسوس کرتا ہوا اور اس پر بھی دوسری چیزوں سے دل بستہ رہ کر اس وجہ سے اپنے دل کو غم کے اوجاع شدیدہ سے چھدا ہوا پاتا ہے۔ کہ وہ وصال ایزدی سے محروم ہے اور اس بارے میں کل بنی نوع انسان کے ساتھ اسی غم میں شریک ہوتا ہے۔ بھاگوت پران اور شٹھ کوپ کی کتھاؤں کو سن کر وہ ایشور کی اس رفاقت کا احساس حاصل کرتا ہوا اس کے ذریعے اپنے غم کو مٹاتا اور ربط ایزدی کو بڑھایا کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح گزشتہ بڑے بڑے سنت اپنے دلوں کی گہرائی میں ذات ایزدی کے اس بحر سرور میں مستغرق ہوا کرتے تھے جو کل خوشیوں اور برکتوں کا مخزن ہے۔ اور وہ اسی سرور کے حصول کے لیے اپنی تمناؤں کا اظہار کرتا ہے۔ شٹھ کوپ کی طلب حق نے اسے نہایت سخت دردِ ہجر سے تڑپانا شروع کر دیا تھا۔ اس کا دل تمام غیر مناسب اغراض سے بالکل صاف ہو چکا تھا۔ وصال ایزدی سے محروم رہنے کے غم و رنج کو وہ بار بار

۱۷

اپنے مالک کے روبرو ظاہر کرتا اور آخر اسی غم شدید کے مارے وہ اپنا شعور بھی کھو بیٹھا۔ بالآخر بھگوان کرشن نے اس کو درشن دیا۔ اور وہ دیدار الٰہی پر اپنی خوشی کو بیان کرتا ہے۔ مگر اس بات سے ڈرتا ہے۔ کہ کہیں ایشور پھر غائب نہ ہو جائے۔ وہ اپنے آپ کو اس کی قدرت عظیمہ کے روبرو بے بس پاکر بڑی محبت کے ساتھ اس کی پناہ لیتا ہے۔ اور اس کے بعد وہ کہتا ہے۔ کہ صرف وہی ایشور کو پاتے ہیں۔ جو اس میں احساس تصرف رکھتے ہیں وہ ایشور کی صفات اعلیٰ بیان کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ قرب ایزدی حصول نجات کی نسبت بہت زیادہ قابل خواہش ہے۔ اس کی رائے میں ایشور کا سیوک (خادم) ہونا ہی حقیقی نجات ہے۔

تیسرے شتک میں وہ جمال ایزدی کے بیان کے بعد اس بات کا افسوس کرتا ہے کہ وہ اپنے حواس اور ذہن کی محدودیت کی وجہ سے اس کے کمال حسن کا لطف نہیں اٹھا سکتا۔ بعد ازاں وہ شان ایزدی کی لامحدودیت بیان کرتا ہوا اس کے لیے جذبہ خدمت کا اظہار کرتا ہے۔ پھر وہ ساری دنیا اور ان الفاظ کو جو اشیائے عالم کی علامات ہیں۔ ایزدی جسم کے طور پر دیکھتا ہے۔ اس کے بعد وہ اس خوشی اور سرور کو بیان کرتا ہوا جو وہ خدمت ایزدی میں پاتا ہے۔ کہتا ہے۔ کہ وہ لوگ بھی جو ایشور کی ذات کے ساتھ واصل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس کی مورتی میں من کو لگاتے اور پرانوں میں بیان کردہ کرشن کے تذکروں کے سننے سے بھی اطمینان قلب حاصل کر سکتے ہیں۔ پھر وہ ایشور سے جدائی کے غم میں ڈوب کر اس بات کی امید رکھتا ہے کہ جملہ حواس باطنی کے عمل کو روکنے سے شاید وہ ایشور کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے کے قابل ہوگا اور ان لوگوں کی حالت پر اظہار افسوس کرتا ہے۔ جو کرشن کے سوا دیگر دیوتاؤں کی عبادت میں مشغول رہتے ہیں۔ اور پھر دیدار حق اور اس سے حاصل ہونے والی عظیم مسرت کو بیان کرتا ہے۔

چوتھے شتک میں وہ ان تمام اشیا کی بے ثباتی کو جو پر لطف شمار ہوتی ہے۔ بیان کرتا ہوا پرماتما کو خوش کرنے کے سرور کی فضیلت مطلقہ دکھلاتا ہے۔ اس کے بعد وہ بتلاتا ہے کہ کسی طرح دوسری چیزوں کی طرف کوئی رغبت نہ رہنے اور لامکانی ولازمانی طور پر طلب حق بڑھنے اور اس کا لگاتار وصل نہ پا سکنے پر دردِ فرقت کی شدت سے وہ خود کو ایک عورت کے طور پر دیکھتا ہے اور محبت کے اوجاع شدیدہ سے مغلوب ہو کر شعور کھو بیٹھتا ہے۔ اس کے بعد وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح ہری (خدا) اس کی محبت سے خوش ہو کر اپنی پُر سرور بغل گیریوں سے اس کے ذہنی۔ لفظی اور جسمانی اعمال کے ذریعے اسے بے انداز سرور دے کر اس کی طلب پوری کرتا ہے۔ پھر وہ دکھلاتا ہے کہ جب کبھی وہ اپنے روحانی شوق سے کرشن کو پانے کی کوشش کرتا تو کس طرح کرشن اس کی نظر سے غائب ہو کر اسے پھر دردِ فرقت میں تڑپانے لگتا تھا۔ بعد ازاں پھر دیدار حاصل ہونے پر وہ مسرت کے ساتھ اس کی برتری کو محسوس کرتا ہے اور پھر دیدار حق کو ایک خواب سے تشبیہ دیتا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ اس خواب کے بند ہونے پر وہ کس طرح اپنا شعور کھو بیٹھتا تھا۔ اور اوقات فرقت کی خلا کو پُر کرنے کے لیے وہ غمزدہ دل سے ایشور کا نام گاتا ہوا تہِ دل سے دعائیں مانگتا تھا۔ وہ اس کے لیے زار زار روتا ہوا محسوس کرتا تھا۔ کہ اس کے بغیر ہر ایک شے ناچیز ہے لیکن درمیانی اوقات میں غلط کار نوع انسان کے ساتھ ہمدردی محسوس کیے بغیر نہ رہ سکتا تھا۔ جو خدا سے منحرف ہو رہی ہے۔ اس کی رائے میں قید کا اصلی سبب یہی ہے۔ کہ انسان خدا پر اشیا کو ترجیح دیتا ہے اور جب انسان خدا کو ہی سب کچھ ماننے لگتا ہے تب اس کے تمام بندھن کٹ جاتے ہیں۔

پانچویں شتک میں وہ محسوس کرتا ہے۔ کہ صرف رحمت ایزدی ہی

باب ۱۸ انسان کو بچا سکتی ہے۔ پھر وہ ایشور کی آغوش کے لیے بیقرار ہو کر خود کو اس کی زوجہ خیال کرتا ہے۔ وصال ایزدی کی خاطر اس کے غم، رنج و ملال اور اضطراب کی وجہ سے اس پر ایسی غشی طاری ہوگئی۔ جس نے رات کی مانند اس کے جملہ حواس کو دھندلا کر دیا۔ اس حالت کے خاتمے پر اس نے بھگوان کے النکاروں (زیورات) ۴۳ کو تو دیکھا، مگر خود اسے براہِ راست نہ دیکھ سکنے پر وہ بہت غمزدہ اور خوش بھی ہوا۔ ہجر کے شدید دردوں سے بچنے کے لیے وہ بھگوان کے ساتھ ایک میک ہو کر اس کے اوضاع و اطوار کی نقل اتارتا ہوا اسی خیال سے خوشی حاصل کرتا تھا۔ کہ یہ ساری دنیا اسی کی مخلوق ہے۔ وہ ستّریا الٰہی نظموں میں بتلاتا ہے۔ کہ کبنھ کونم میں کس طرح اسے کرشن کی مورتی کے ساتھ محبت ہوگئی تھی۔ اور اپنے عاشق کو ہم آغوشیوں اور دیگر علامات محبت سے تسلی دینے والی بھگوان کی سرد مہری سے اسے کس قدر قلق ہوا اور وہ کسی طرح اپنی محبانہ رسائیوں کے جواب میں ایشور کی بے اعتنائی پر غضبناک ہوگیا تھا۔ اور انجام کار کس طرح بھگوان نے اسے اپنی پر محبت ہم آغوشیوں وغیرہ سے راضی کر لیا تھا۔ اس طرح بھگوان ساری کائنات کا قدوسی مالک ہو کر بھی اس کے لیے محبت اور ہمدردی محسوس کر کے ایک انسانی محب کی مانند اس کے غموں اور دکھوں کو دور کر دیا۔ وہ ایشور کی ہم آغوشی کی عظیم مسرت کو بیان کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ اس کی وجد انگیز ایزدی ہم آغوشی حاصل ہونے پر وہ زندگی میں تمام دنیاوارانہ دلچسپی کھو بیٹھا۔

نویں شتک میں وہ بتلاتا ہے کہ یہ دیکھ کر کہ نہ تو وہ زندگی کی عام چیزوں کو دیکھ سکتا تھا۔ اور نہ ہی ساری دنیا میں ایشور کی موجودگی کے خیال سے اطمینان پاتا تھا۔ اس نے بھگوان کی برتر از حواس صورت (اپراکرت وپو) کا دھیان کرنا شروع کیا اور

باب ۱۴ اس کا براہِ راست دیدار پانے کے لیے رونے اور چلانے لگا۔ اور اس شتک کا بہت بڑا حصہ احساس فرقت کے غم و الم کو ہی بیان کرتا ہے وہ بتلاتا ہے۔ کہ کس طرح لگاتار گریہ و زاری اور اس کے دھیان میں مگن رہنے کے بعد اسے بھگوان کا درشن حاصل ہوا۔ مگر اسے یہ دیکھ کر بڑا دکھ ہوا کہ وہ بھگوان کو چھو نہ سکتا تھا۔ اور نیز کس طرح بعد میں اس کی دعاؤں کے جواب میں بھگوان نے اسے انسانی صورت میں درشن دے کر سارے دکھوں کو بھلا دیا۔ اور اپنے بہت سے چھندوں میں پھر اپنے جذبات فرقت اور وصال کی خوشیوں کو بیان کرتا ہے اور بتلاتا ہے کہ وہ کس طرح پرندوں کی راہ سے بھگوان کے پاس اپنے پیغامات بھیجا کرتا تھا۔ کس طرح اس کی طرف سے ملنے میں دیر ہونے سے وہ مصیبت زدہ ہوتا تھا۔ کس طرح وہ مقررہ اوقات پر اسی کے وصل کا منتظر رہتا تھا اور کس طرح اس کے سورگ میں آیندہ اعمال کا زمین پر بار بار تکرار ہونا چاہیئے اور ۷ کس طرح بھگوان کے بارے میں اس کا رویہ گوپیوں کی مانند صادقانہ محبت و اشتیاق سے بھرا ہوا تھا۔ اور آخری چھندوں میں وہ کہتا ہے کہ ایشور کا دیدار حقیقی صرف گہری عبادت کرنے والے دل کو نصیب ہو سکتا ہے۔ بیرونی آنکھوں کو نہیں۔

ہوپر نام آرواروں کی تصنیف ترو برتم سے کئی دلچسپ تراجم پیش کرتا ہے۔ ان میں سے چند ایک ایشور کے لیے اس کے پریم گیتوں کے نمونے کے طور پر پیش کریں گے۔[1]

اس دلفریب زلفوں والی لڑکی کو دائمی محبت نصیب ہو۔
جو ان قدموں سے پیار کرتی ہے جنھیں بہشت میں رہنے والے پوجتے ہیں۔
کانن کے قدم کالے برسنے والے بادلوں کی مانند'

[1] اچاریوں کے بھجن۔ از جے۔ ایس ایم ہوپر۔ انگریزی میں صفحات ۶۱ سے ۸۸ تک۔

باب ۲

اس (لڑکی) کی لال لال آنکھیں غم کے آنسوؤں سے تربتر۔
گہرے تالاب میں لپکتی ہوئی کیل مچھلی کی مانند[1]
اب اس گاؤں میں گرم گرم ہوا کے جھونکے چل رہے ہیں
جس کی فطرت ٹھنڈک ہے۔ کیا اُس برساتی بادلوں کے رنگ والے نے
ایک بار اپنے عصائے شاہی کو ایک طرف رکھدیا ہے۔
میری اِس اُجڑی ہوئی خاتون کی دکھ کو چرانے کے لیے
جو تلسی[2] کی خاطر کھلی آنکھوں آنسو برسا رہی ہے؟
بھگوان سے مجبور ہوکر آروار خوشی کے ساتھ تاریکی کو دیکھ کر خوش ہوتا ہے۔ جو رنگ کے لحاظ سے کرشن سے ملتی جلتی ہے۔
تو۔ بھگوان کے سورگ کی مانند سندر۔ جب وہ دُور ہو۔
تو مدتوں طویل ہے! اور جب وہ یہاں (تو) کس قدر قلیل ہے!
احباب خواہ کئی روز تک ٹھہریں اور خواہ چلے جائیں۔
ہم غمزدہ ہوتے ہیں۔ اس پر بھی اس پھیلی ہوئی تاریکی کو برکت نصیب ہو۔
باوجود اس کی کئی ایک مکارانہ چالوں کے جو وہ رکھتی ہے[3]
میری سندر چوڑیوں والی لڑکی کا کیا حال ہوگا
بڑی اور چمکیلی کیال کے مانند پُر اشک آنکھوں کے ساتھ
جو دل کے مخفی درد کی ماری اِدھر اُدھر پھر رہی ہے
پنچھی کے بھگوان سے تازہ تلسی کے جوبنوں کے لیے۔
جس نے آندھی میں پرندوں کے ڈار کی اس پہاڑی کے ذریعے حفاظت کی تھی؟[4]

---

[1] یہاں لوٹنے والی لڑکی تو آروار کی شاگرد ہے اور محبت کرنے والی خاتون لونڈی ہے اور کان کرشن بھگوان ہے۔

[2] ۔یہاں وہی لڑکی ہی بول رہی ہے۔ تلسی کرشن کی نمائندگی کرتا ہے۔

[3] ۔ہجر کا وقت بہت طویل اور وصل کا سماں بہت قلیل محسوس ہوتا ہے۔

[4] ۔ماں اپنی آروار لڑکی کے لیے گریہ وزاری کر رہی ہے۔

باب ۱۵

آرِ وار گریہ و زاری کرتا ہوا ہنسوں اور بگلوں سے پیغام رسانی کے لیے منت سماجت کرتا ہے۔

اڑتے ہوئے ہنسوں اور بگلوں سے میں نے التجا کی
لجاجت کے ساتھ۔ "پہلے پہنچنے والو بھول نہ جانا"
اگر تم وہاں میرے من کو کانن کے ساتھ دیکھ پاؤ
اوہ۔ میری بات کرتے ہوئے پوچھنا تو سہی "وہ کیا ابھی تک"
تم اس کی طرف نہیں لوٹے؟ کیا ایسا کرنا مناسب ہے؟

۷۵ پھر آرِ وار اس بات پر اظہار حسرت کرتا ہے کہ بادل اس کا پیغام نہیں لے جاتے اور بادلوں اور بھگوان کی مشابہت کا ذکر کرتا ہے۔

بادلو، مجھے تبلاؤ تم نے کن وسیلوں سے پائی ہے
ترومال کی مانند مقدس صورت! اور
زندگی کی حفاظت کے لیے عمدہ پانی اٹھائے ہوئے
تم سارے آکاش میں پھیل رہے ہو۔ یقیناً تم نے
ضرور ہی کوئی ایسی تپسیا کی ہے جو تمھارے جسموں کو پُر درد بناتی ہو گی،
اور جس کی بدولت تم اس رحمت سے بہرہ ور ہوئے ہو۔

محب بھگوان کی سنگدلی کے متعلق کہتا ہے۔

اس مدتوں لمبے زمانے میں بھی۔ جو رات کہلاتا ہے
جب کہ لوگ ٹکریں مارنے کے لیے مجبور ہوتے ہیں۔ اسے رحم نہیں آتا
کہ وہ اپنے نہ گھٹ سکنے والے غم میں......
اس آہو چشم لڑکی نے سارا جنگل چھان مارا ہے
نازک کمر والی۔ جسے مجھ پاپی نے جنم دیا
کانن کے چرن کملوں کی طویل حمد و ثنا کے بعد۔

آرِ وار نیلے رنگ کے آبی گل سوسن میں بھگوان کی شبیہ دیکھ کر وہ بھگوان کا ہر جگہ درشن پاتا ہے۔

ایک نیلی اور وسیع پہاڑی کے اوپر

کنول کے پھولوں والے بڑے بڑے گٹھوں کی مانند چمکنے والے۔ تمام مقامات
میری نظروں میں۔ اس مالکِ ارض کی آنکھ کے جمالات میں
مالکِ سا، جس کی بیٹی گرجتا ہوا سمندر ہے
کالی آنکھوں والا پربھو۔ میرا اور تمام دوسری روحوں کا۔

آرِوار بھگوان کی عظمت یوں بیان کرتا ہے۔

رشی لوگ۔ صالح مشقت سے عرفان حاصل کرنے پر
کہتے ہیں "اس کا رنگ۔ شاندار جمال۔ نام اور
اس کی صورت ایسے اور ایسے ہیں۔ مگر ان کی تمام جاں فشانی
میرے پربھو مالک کی عظمت کا اندازہ لگانے میں کامیاب نہیں ہو سکی
ان کا نور عرفاں ایک ٹوٹے پھوٹے چراغ کے سوا کچھ نہیں ہے۔

سوتیلی ماں اس لونڈی کی حالت پر ترس کھاتی ہے جو رات کی طوالت کو برداشت نہیں کر سکتی۔

مجھ پاپن کی بچی۔ خوبصورت دانت
گول گول چھاتیاں اور گلاب سا چہرہ رکھنے والی یہ کہہ رہی ہے۔
"یہ سنسان راتیں میری طلب کی مانند ابدی ہیں
تلسی کے لیے"......

پھر وہی سوتیلی ماں اپنی لڑکی کی کم سنی دیکھ کر اسے محبت سوز اس کے ناقابل دیکھ کر کہتی ہے۔

ابھی اس کی چھاتیاں پورے طور پر نہیں ابھریں۔ اس کی نرم نرم زلفیں
چھوٹی چھوٹی ہیں
اس کا گھاگھرا اس کی کمر کے ارد گرد ڈھیلا ہے۔ بچوں کی مانند
بھولی بھولی باتیں کرتی ہے
اس کی آنکھیں معصوم ہیں......

اس کی ایک لونڈی پر عاشق ہونے کے الزام پر بھگوان اپنے دوست کو یہ جواب دیتا ہے۔

وہ لال لال سوسنی پھول جو کہ میری جاں ہیں
وہ اس کی آنکھیں جو اس کے سورگ کی مانند ہیں۔ . . . . .

لونڈی تاریکی سہار نہیں سکتی۔ لیکن اس پر بھی وہ چاند کا ٹکڑا دیکھ کر پریشان ہو رہی ہے۔

اُف، وہ ہلال جو ہر طرف سے گھیرنے والی کالی رات کو چیر رہا ہے
مجھ میں سے بھی چیر جائے!
ہائے۔ کیا اب یہ چمکتا ہوا طلوع ہو رہا ہے،
تاکہ مجھ اُجڑی ہوئی کے پاس وہ فرخندہ تازگی آجائے۔
جو کہ صرف تلسی کے پھولوں کے لیے تڑپ رہی ہے؟

باندی کا محب اس کی ناتوانی دیکھ کر مایوس ہو جاتا ہے۔

ہائے جب وہ روتی ہوئی
بادلوں کے رنگ والے کے ناموں کو تتلا رہی ہے،
میں نہیں جانتا کہ وہ جیے گی یا
اس کا ملائم جسم اور روح انتقال کر ہی جائیں گے۔!

مکرر کل شیکھر سے تِرُاول تِرُوموڑی میں سے۔ شتک ۵ -

اگرچہ لال آگ خود آکر شدت کی حرارت دکھلائے
لال کنول کھلتا ہی نہیں۔
اُس تند کرنوں والے کے بغیر۔
جو بلند آسمانوں میں اپنی نشست گاہ رکھتا ہے
وِتّرو وِیکوڈو کے پربھو، کیا تو دور نہیں کرے گا
میرے غم کو۔ میرا دل تیری بے حد محبت کے سوا کھلتا ہی نہیں۔
جمع شدہ پانیوں کو لے کر چمکتی ہوئی ندیاں
لازمی طور پر پھیلتی اور دوڑتی ہوئی
گہرے سمندر میں داخل ہوتی ہیں۔ اس سے الگ نہیں رہ سکتیں۔
اسی طرح میری پناہ گاہ بھی

باب ۷

اے وتھرودیکوڈو کے پربھو گھنے بادل سی آنکھوں والے۔ نیک بخت،
تجھ میں سمانے کی چمکیلی برکت کے سوا نہیں ہے۔[1]

مکرر اسی کتاب سے[2]:۔

میرا اس دنیا کے ساتھ کوئی رشتہ نہیں ہے
جو اس زندگی کو سچی مانے ہوئے ہے جو کہ جھوٹی ہے
اے رنگن، میرے آقا، یہ میری پکار ہے،
کہ صرف تیرے لیے ہی میری محبت جلتی ہے،
میرا اس دنیا کے ساتھ کوئی رشتہ نہیں ہے۔
پتلی کمر والی کنواریوں کے جھنڈوں کے ساتھ)
میں سرور و محبت کے ساتھ، صرف ایک کے لیے کھڑی ہوں۔
رنگن۔ میرے آقا۔ پکارتی ہوئی۔

نال آئیر دویہ پربندھم کی ایک فصل ترو پاوائی، میں سے۔ انڈال شاعرہ خود کو ایک گوپی خیال کرتی ہوئی اپنے احباب سے التجا کرتی ہے کہ وہ سوئے ہوئے کرشن کو جگانے کے لیے اس کے ہمراہ چلیں،

۷۷

گایوں کے پیچھے پیچھے ہم جنگل میں جاکر
وہاں کھاتی پیتی ہیں۔ گوالے نہیں جانتے کہ ہم کون ہیں یا کون نہیں
اور پھر بھی ہمیں کتنی بڑی بخشش حاصل ہے کہ تو نے
ہمارے گھروں میں جنم لیا۔ گووند! تو بھی ہمارے ساتھ وہی رشتہ رکھتا ہے۔
جو کہ ہم تیرے ساتھ رکھتی ہیں۔ یہ رشتہ کبھی ٹوٹنے کا نہیں۔ اگر
ہم محبت اور آن کے ساتھ تجھے بچکانہ ناموں سے پکاریں
غصے نہ ہو جانا کیونکہ ہم بھی بچوں کی مانند
اے پربھو! ہم بھولی بھالی ہیں۔ ہائے ایلورم بوائی!

---

[1] ہو بہو۔
[2] ہو بہو۔

کیا ہمیں عنایت کرو گے

وہ (مردنگ۔ تنبور، ڈھولک) جو ہم مانگتی ہیں؟[1]

پیری آروار خود کو یشودھا خیال کر کے ننھے کرشن کو دھولی میں لیٹا ہوا اور چاند کے لیے چلاتا ہوا دیکھ کر کہتا ہے

(۱) وہ اس لیے دھولی میں لڑھک رہا ہے کہ اس کی بھووں کا موتی جھولتا رہے۔

اور اس کی کمر کی گھنٹیاں بجتی رہیں۔ اوہ۔ او چاند

میرے گووند کی لیلا دیکھ اگر تیرا چہرہ آنکھیں رکھتا ہے

اور پھر۔ چلا جا!

(۲) میرا بچہ۔ مجھے امرت کی مانند پیارا۔ میری نعمت۔ تجھے بلاتا ہوا

اپنے ننھے ہاتھوں سے تیری طرف اشارہ کر رہا ہے!

او بڑے چندر ما۔ اگر تو اس کالے کے ساتھ کھیلنا چاہتا ہے۔ تو بادلوں میں چھپ نہ جا۔

بلکہ خوشی خوشی چلا آ![2]

ترو منگئی کہتا ہے

یہ کتنے ہی بوڑھے ہوتے جائیں اور ہمیں

سہارے کے لیے عصا درکار ہو۔ پیشتر اس کے کہ ہماری کمر جھک کر دہری ہو جائے

آنکھیں سامنے زمین پر گڑی ہوئی۔ اور اُٹھیں

لڑکھڑا کر بیٹھتے ہوئے۔ بالکل گئے گزرے

ہم ودداری کی پوجا کریں گے۔ اُس کے گھر کو

جس نے زور کے ساتھ اپنی بناوٹی ماں کو یہاں تک چوسا کہ

وہ مر ہی گئی۔ معترف بھگتی

---

[1] ہوپر۔

[2] ؍؍

باب۱

آنڈال کہتی ہے

نندگوپال کی دختر۔ ایک پرشہوت ہاتھی کی مانند ہے۔ جو اپنے
مضبوط شانوں کے ساتھ دوڑتا نہیں، نپنائی، تو
خوشبو پھیلاتے ہوئے بکھرے بالوں والی۔ تو دروازہ کھول دے!
آدیکھ۔ کس طرح ہر جا مرغ بانگیں دے رہے ہیں
اور ماتھوی کا شانے میں بیٹھی ہوئی کویل
اپنا گیت الاپ رہی ہے۔ تو گیند ہاتھ میں لیے آ
خوشی خوشی کھول دے اپنے کمل کی طرح ہاتھوں اور جھنکارتے ہوئے سندر کنگنوں سے
تاکہ ہم تیرے پھیرے بھلال کے نام کو گا سکیں۔ آہ، ایلورم باوائی![1]
تو تینتیس دیوتاؤں کا پیشوا۔

۷۸

تو بلوان ہے انھیں سھرما بنانے کے لیے۔
جاگ اپنی نیند سے تو جو عادل اور توانا ہے۔ اور بے عیب
اور اپنے دشمنوں کو جلانے والا ہے
اور نپنائی خاتون کٹوروں کی مانند نازک چھاتیوں والی۔
لال ہونٹوں اور پتلی کمر کے ساتھ۔ لکشمی۔ بیدار ہو نیند سے
ابھی اپنے سوامی کے آگے پنکھے اور آئینے بھینٹ کرو۔
ہائے۔ ایلور میوائی! ہمیں نہانے دو۔[2]

نام آر وار جسے پر انکشو اور شٹھ کوپ بھی کہا جاتا ہے۔ کے مانند ایک آر وار کی بھگتی کی صفات مخصوص کے متعلق گوند آچاریہ جو "دی ڈوائن فرڈم اوف ڈراوڈ اسینٹس" اور "آروار وں کی معتبر سوانح عمریوں کا مصنف ہے کہتا ہے کہ نام آیوار کی تعلیم کے مطابق جب کوئی شخص سرور عشق اور تفویض ذات کرنے والی ایزدی عبادت سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ تو وہ بڑی آسانی کے ساتھ

---

[1] ہوپ۔
[2] ،،

باب ۱

حقیقت کو پالیتا ہے[1]۔ نام آروار نے کہا ہے۔ کہ رحمت ایزدی ہی حصول نجات کا وسیلۂ واحد ہے اور خود کو بھگوان کے آگے سونپ دینے میں کوئی کوشش درکار نہیں ہوا کرتی۔ مندرجۂ ذیل الفاظ میں نام آروار کہتا ہے۔ کہ بھگوان لگاتار ہمارے ساتھ تعشق کی کوشش میں رہتا ہے

آنند روپ بھگوان، سنتے ہی میری آنکھوں سے طوفان اشک بہنے لگا ہے۔
اوہ یہ کیا بات ہے جو میں نے پوچھا۔ یہ کتنا اچنبھا ہے کہ وہ بے عیب واکمل
دوستانہ دنوں اور راتوں میں۔ مجھے اپنا ساتھی چنتا ہے
میرے ساتھ ملنے کے لیے تعشق کرتا ہے۔ مجھے اپنانے کے لیے اور مجھے
"اکیلا نہیں" چھوڑتا،

مزید براں نام آزوار کہتا ہے۔ کہ بھگوان کی آزادی کو اس کی رحمت کی زنجیروں نے جکڑا رکھا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے "اے رحمت تو نے بھگوان کو اس کے عادل ارادے کی آزادی سے محروم کر دیا ہے۔ اب میں اس کی رحمت کے جھونکوں کے اندر محفوظ ہوں۔ اب اگر وہ چاہے بھی تو خود کو مجھ سے الگ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اگر وہ ایسا کرے۔ تو میں پکار کر کہوں گا۔ کہ میں فاتح ہوں۔ کیونکہ وہ اپنی رحمت سے منکر ہو کر ہی اپنے ارادے کی آزادی خرید سکتا ہے۔" اس حالت کی توضیح کے لیے وہ ایک عابدہ خاتون کا ذکر کرتا ہے جس نے کانچی میں وردراج کی سمادھی پر بھگوان کے پاؤں سے لپٹ کر کہا تھا "اے پربھو۔ اب میں نے تیرے چرن مضبوطی کے ساتھ پکڑ لیے ہیں۔ بھلا کوشش تو کر کے دیکھ۔ کہ تو مجھے لات مار کر مجھ سے جدا ہو سکتا بھی ہے یا نہیں۔"

نام آروار ایک اصطلاح تو ییل یا نزو کمیزم کو جو تامل میں محبت ظاہر کرتی ہے۔ استعمال کرتا ہے۔ یہ اصطلاح ظاہر کرتی ہے۔ کہ جذبۂ محبت چکر لگاتا ہوا اور ہی اور گہرا ہوتا چلا جا رہا ہے۔ مگر کبھی منتشر یا ختم ہونے میں

[1] بھگوت وشیم۔ منقولہ در تصنیف گووند آچاریہ۔ "دراوڑی سنتوں کی معرفت" سے۔

باب ۱۰

نہیں آتا۔ دل میں محبت کا یہ چکرانا اور برمانا چپ چاپ ہوا کرتا ہے۔ اُس گائے کی مانند خاموش اور بے زبان۔ جس کے دودھ سے بھرے ہوئے تھن جھنجھنا رہے ہیں۔ لیکن وہ اس کے دُور بندھے ہوئے بچھڑے کے پاس پہنچنے کے لیے اپنی دردناک تمناؤں کو منہ سے ظاہر نہیں کر سکتی۔ حقیقی عشق ایزدی دائمی اور سدا ترقی پذیر ہوا کرتا ہے۔ نام آروار کی محبت اور تِروپنگئی آروار کی محبت کو نامنا بھگوت وشیم[1] میں بیان کرتا ہوا انھیں ایک دوسری سے مختلف قسم کی بتلاتا ہے۔ تِروپنگئی آروار کی محبت اس تجربے کو ظاہر کرتی ہے جس میں مستانہ وار اور وجد انگیز باہمی مسرت بخشی کی حالت میں ایشور کے ساتھ دائمی رفاقت پائی جاتی ہے وہ اتھاہ محبت میں ڈوبا ہوا نشے میں چور آدمی کی مانند بے شعور اور مدہوش ہوجانے کے خطرۂ عظیم میں رہتا تھا۔ لیکن نام آروار ایشور کی نہایت شدید طلب رکھتا تھا۔ چنانچہ وہ احساس تنہائی سے مغلوب ہوکر اپنی انفرادی ذات سے بے خبر ہوجاتا تھا۔ مگر وہ بالکل مست اور بے ہوش نہ ہوتا تھا۔ وہ طاقت جو ایک پورے اور توانا ذہن سے اپنے دولہے اور رفیق محبوب کے سرگرم انتظار میں بہا کرتی ہے۔ اسے سہارا دینے اور زندہ رکھنے کے لیے کافی تھی۔ اس حالت کو تِروواؤی موڑی میں اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

دن اور رات وہ سو نہیں سکتی
آنسوؤں کے سیلابات میں اس کی آنکھیں تیرا کرتی ہیں
کنول سی آنکھیں ! رو رو کر اس کا سر چکرا جاتا ہے
ہائے ! میں تیرے بغیر کیونکر رہ سکتی ہوں
وہ ہانپتی ہوئی گھمتی ہے اور ساری زمین اس کے دکھڑے کو محسوس کرتی ہے

اکثر اوقات اس محبت ایزدی کے تین مرحلے بتلائے جاتے ہیں۔

---

[1]۔ بھگوت وشیم دیکھو۔

باب ۱۲

(۱) یاد (۲) وجد (۳) افاقہ ۔ پہلی حالت کے معنی تو اس گذشتہ وجد انگیز روحانی سرور کی یاد ہے جو ایشور نے پہلے کبھی عطا کی تھی ۔ (۲) دوسرے مرحلے سے مراد وہ نقاہت اور مایوسی کی حالت ہے ۔ جو ایسی یاد دشتوں سے پیدا ہوتی ہے اور وہ حال میں ایسی وجد انگیز خوشیوں کی عدم موجودگی سے آگاہ ہوتی ہے (۳) تیسری حالت اچانک افاقہ اور روشنی کی ہے جبکہ وہ وجد کی حالت میں بے ہوش ہوتا ہے اور یہ بے ہوشی تیزی کے ساتھ بڑھتی ہوئی موجب مرگ ہو سکتی ہے ۔

آروارسنت فلسفیانہ قیاسات کا میلان رکھتے ہوئے محبت ایزدی کے وجد آور جذباتی تجربات میں لگے رہے تھے ۔ لیکن نام آروار کی تصانیف میں ایسے جملے بھی پائے جاتے ہیں ۔ جو روح کی ذات کا تجربہ ظاہر کرتے ہیں ۔ چنانچہ وہ کہتا ہے ۔ کہ اس عجیب و غریب ہستی کا بیان نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ آتما ابدی ہے اور گیان اس کا جوہر اصلی ہے ۔ بھگوان نے ازراہ بندہ پروری مجھے دکھلا دیا ہے کہ روح اسی کا ہی ایک انداز ہے اور اس کے ساتھ محمول اور موضوع عرض اور جوہر (یا حروف تہجی اور حرف علت الف میں جو تعلق ہے) ۔ روح کی حقیقت روشن ضمیر کی سمجھ سے بھی باہر ہے ۔ اسے اِس یا اُس جماعت یا زمرے میں شمار نہیں کیا جا سکتا اور یوگ کے مشاغل شاقہ سے بھی اس کا ایسا براہ راست ادراک نہیں ہو سکتا جیسا کہ حواس کی راہ سے بیرونی دنیا کا ہوا کرتا ہے ۔ یہ روح جیسی کہ بھگوان نے مجھ پر منکشف کر دی ہے ۔ اسے جسم ۔ یا ذہن یا حواس یا قوتِ حیات (پران) یا ارادہ (بدھی) کے تمام مقولوں سے برتر ہے ۔ اس میں وہ تغیرات اور بگاڑ نہیں پائے جاتے ۔ جو ان اشیا میں دیکھے جاتے ہیں ۔ وہ ان سب سے بالکل ممیز اور لطیف تر ہے یہاں تک کہ اس پر بھلائی اور برائی کا بھی اطلاق نہیں ہو سکتا ۔ قصہ کوتاہ روح ایک ایسی ہستی ہے ۔ جو حسی علم کے دائرے سے

باب ۱۵

باہر ہے۔

یہاں روح کو ایک پاک اور لطیف جوہر بتلایا گیا ہے جو ہر ایک قسم کی کثافات سے بے تعلق ہے اور جیسے عام اشیا کی مانند نہیں جانا جا سکتا حقیقت کی نوعیت کے متعلق اس قسم کے بیانات اور مباحثے اور ان کے بتلائے ہوئے مسلک کے متعلق اس قسم کی منطقیانہ اور علمیاتی کھوج آروار وں کے حلقۂ مقصد سے خارج ہے وہ وجد میں آ کر گیت گاتے ہوئے اکثر اوقات یقین کرتے تھے۔ کہ ان گیتوں کے رچنے میں ان کا کوئی دخل نہ تھا۔ خود ایشور ہی ان کی راہ سے بولتا تھا۔ یہ گیت عموماً جھانجھوں کے ساتھ گائے جاتے تھے اور ان کی مست کرنے والی صفت صرف آروار وں سے ہی مخصوص اور اس زمانے میں دکن کے رواجی راگ سے بالکل مختلف تھی۔ کتب آروار کا مطالعہ جو کہ رامانج کی خاص درخواست پر اس کے شاگردوں نے جمع کی تھیں۔ اور جن سے رامانج کو اپنے نظام فلسفہ کے لیے بہت کچھ فیضان وغذا ملی تھی۔ بھاگوت اور وشنو پران میں مذکور پورانک کتھاؤں کی اچھی واقفیت ظاہر کرتا ہے[1]۔ ان میں کم از کم ایک جملہ ایسا ملتا ہے جو جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا۔ رادھا (ننّائی)

۸۱

[1] سر۔ آر۔ جی۔ بھنڈارکر لکھتا ہے کہ آروار کل شیکھر نے اپنی تصنیف مکند مالا میں بھاگوت پران (گیارھواں سکندھ ۲-۳۶) سے ایک جملہ نقل کیا ہے (وشنومت شیومت اور چھوٹے موٹے مت۔ ص۔ ۷۰۔ انگریزی میں)۔ ایس کے۔ آئنگر اپنی کتاب دکن میں وشنومت کی ابتدائی تاریخ میں اس بیان پر اعتراض کرتا ہوا کہتا ہے کہ بھاگوت کی تینوں اشاعات (کنبھ کونم اور دیوناگری) میں جو اسے مل سکتی ہیں کہیں نہیں پایا جاتا۔ نیز وہ کہتا ہے۔ کہ اس جملے میں اس قسم کا اشارہ امر مشکوک ہے کیونکہ یہ عموماً مذہبی کتابوں کے اخیر میں ان غلطیوں کے لیے معذرت کے طور پر ہوا کرتا ہے۔ جو متبرک منظوم کے پڑھنے یا رسوم مذہبی ادا کرتے وقت واقع ہوئی ہوں۔

باب۱۵

جو کرشن کی سکھی خیال کی جاتی ہے۔ ان کی طرف اشارہ دیتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ آروار لوگ برندابن میں کرشن کی اوائل عمر کی کتھاؤں کا ذکر کرتے ہیں اور ان میں سے اکثر یشودھا یا احباب کرشن یا گوپیوں کا پارٹ ادا کرتے ہیں۔ جو روحانی محبت ان کے گیتوں میں ظاہر ہوتی ہے اس سے کبھی تو کرشن کے ساتھ وصل پانے کی خاطر دلی تمنا کا اظہار ہوتا ہے یا دردِ فرقت یا جذبۂ اطمینان یا کرشن کے ساتھ براہِ راست وصل یا کبھی کبھی کرشن کے ساتھ تعلق رکھنے والے داستانی اشخاص کے ساتھ جذباتی عینیت کے ذریعے حاصل شدہ مسرت کا بیان ہوتا ہے۔ بھاگوت پران کے گیارھویں اور بارھویں سکندھ میں بھی شدید جذبات سے نمودار ہونے والی مستی کے متعلق پڑھتے ہیں مگر وہاں ہم کسی بھگت میں بھی یہ بات نہیں دیکھتے۔ کہ اس نے خود کو کرشن کی زندگی کے داستانی اشخاص میں سے کوئی ایک مان کر اس خیالی عینیت سے پیدا ہونے والے جذبات کا اظہار کیا ہو۔ ہم کرشن کے ساتھ گوپیوں کی محبت کے متعلق سنتے ہیں۔ مگر کسی شخص کے متعلق یہ نہیں سنا گیا کہ اس نے خود کو ہی ایک گوپی مان کر اس کے غم فرقت کا اظہار کیا ہو۔ وشنو پران۔ بھاگوت پران اور ہری وانش میں جو داستانی حکایات محبت مذکور ہوئی ہیں وہ صرف حیات کرشن کے ہی قصے ہیں۔ لیکن وہ اپنے عشاق کے متعلق جنھوں نے خود کو کرشن کے داستانی محبوں کے ساتھ ایک مان لیا تھا۔ یہ تو نہیں کہتے کہ انھوں نے اپنی عبادت ایسی ایکتا کی راہ سے حاصل کی تھی۔ ان میں تو صرف یہی کہا گیا ہے کہ کرشن کی داستانی زندگی ان لوگوں کی عبادت کو شدید و عمیق تر بنانے کا اثر رکھتی ہے جو پیشتر ہی کرشن کے ساتھ محبت رکھتے ہیں۔ لیکن یہ خیال کہ کرشن کی داستان اس کے عشاق پر اس قدر اثر انداز ہو سکتی ہے کہ انھیں داستانی اشخاص

کی صفاتِ مخصوصہ کے ساتھ اس طرح بھر دے۔ کہ ان کی زندگیاں بھی اُسی نمونے کی ہو جائیں۔ مذہبی دنیا کی طائفتی نشو و نما کی تاریخ میں ایک نئی بات ہے۔ غالباً یہ ہندوستان کے دیگر طائفتی مسالک میں بھی پائی نہیں جاتی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے پہل آروارون میں ہی وہ خیال جس نے گوڑیہ مسلک کے عباد کی تصانیف اور خاص چیتنیہ کی زندگی میں کمال عروج حاصل کیا۔ نمایاں صورت میں نمودار ہوا۔ اس کے متعلق ہم موجودہ کتاب کی چہارم جلد میں بحث کریں گے۔ کرشن کی تاریخ حیات کی واستانی ارواح کے بھگتوں کے اندر داخل ہونے کے قدرۃً یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ کرشن کے تعلق میں ان واستانی ارواح کے جذباتی انداز بھی ان عباد میں نمودار ہو کر براہِ تخیل اُن ارواح کی جذباتی تاریخ میں سے گزریں۔ جن کے ساتھ وہ خود کو ایک خیال کرتے تھے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں۔ کہ جب اس جذباتی انداز پر گوڑیہ مسلک میں زور دیا گیا اور دسویں صدی سے چودھویں صدی تک مفکرین کی خطیبانہ جماعت نے ان جذباتِ عشق کی تحلیل کی۔ تب گوڑیہ وشنووں نے محبت کے ترقی یافتہ مدارج کی تحلیل کا اعتراف کرتے ہوئے ان مدارج کو جذبۂ عبادت کی نشو و نما کی علامات خیال کرنا شروع کر دیا۔ جیسا کہ روپ گوسوامی کی تصنیف اجول نیل منی میں تشریحاً بیان ہوا ہے۔ کہ معمولی عبادت کا عمیق جذبۂ عشق میں تبدیل ہونا جیسا کہ گوپیوں اور رادھا کی واستانی زندگی میں دیکھا جاتا ہے ہمدردانہ نقل کے ذریعے اس طرح ہی حاصل ہوا تھا۔ جیسا کہ ناٹکی اعمال کی قدردانی میں ہمدردانہ دلچسپی کے ذریعے وقوع میں آتا ہے۔ مفکرین مدرسۂ خطابت اعلان کرتے ہیں کہ ناٹکی عمل کا شاہد اپنے جذبات میں ایسا ہیجان پاتا ہے۔ کہ ان کی افراط فرد کو زمان و مکان کی انفرادی حدود سے باہر لے جاتی ہے اور اس کی معمولی شخصیت اُس وقت کے لیے معدوم ہو جاتی ہے۔ معمولی

باب۳

انفرادی شخصیت کا جاتے رہنا اور جذبات کا ایک جانبِ خاص میں اچھلنا خیالی طور پر اس شخص کو نہ صرف اسٹیج کے اوپر جذبات ظاہر کرنے والے ناٹکی لوگوں کے ساتھ ایک کردیتا ہے۔ بلکہ ڈرامے کی ان واقعی شخصیتوں کے ساتھ بھی ایک پیکر کردیتا ہے جس کے جذبات اسٹیج پر ظاہر یا نقل کیے جاتے ہیں۔ ایک عابد حد سے زیادہ دھیان لگاتا ہوا خودمستی کے ایک ایسے جذباتی مرحلے پر اُٹھ سکتا ہے کہ وہ ذرا سے اشارے سے ہی خود کو گوپیوں اور رادھا کی خیالی فضا میں منتقل کرتا ہوا اُن تمام صدق دلانہ جذبات محبت کو محسوس کرسکتا ہے جو کبھی کوئی بڑے سے بڑا پُرجوش اور برانگیختہ محب کرنے کے قابل ہوتا ہے۔

یہ بات صاف طور پر یقینی معلوم ہوتی ہے۔ کہ آڑوار لوگ ہی وہ سب سے پہلے سنت گزرے ہیں۔ جنھوں نے جذباتی انقلاب میں آگے قدم بڑھایا ہے۔ چنانچہ راجا کل شیکھر جو ایک آڑوار اور رام کا عابد تھا۔ ولولہ انگیز دلچسپی کے ساتھ راماین کی تلاوت سنا کرتا تھا۔ جب کبھی وہ رامایَن سنتا۔ وہ جوش میں آجاتا اور جب وہ اپنے شیطانی دشمن راون پر رام کی چڑھائی کی کتھا سنتا۔ وہ اپنی ساری فوج کو ہی رام کے ساتھ ہوکر لنکا پر دھاوا بولنے کا حکم دیا کرتا تھا۔

آڑواروں کے عابدانہ گیت کرشن کی داستانی زندگی کے مختلف حصوں کی بہت زیادہ واقفیت کا ثبوت دیتے ہیں۔ ان کے جو جذبات عبادت میں جوش زن ہوتے تھے۔ وہ بنیادی طور پر پانچ قسم کے تھے (۱) آبائی جیسے ماں کے بچے کی طرف (۲) احباب و رفقا کے درمیان (۳) خدام کے اپنے مخدوم کی طرف (۴) لڑکوں کے اپنے باپ یا خالق کی طرف اور (۵) ایک محبہ عورت کے اپنے محبوب کی طرف۔ نام آڑوار اور ترو منگئی آڑوار کی مانند

۸۳

باب ۱

بعض آرواروں میں آخری قسم جذبات نے زبردست اہمیت حال کی ہے۔ ان آرواروں کے روحانی تجارب میں ہم بھگوان۔ پربھو (مالک) اور پریتم (محبوب) کے لیے ہر جذبہ اشتیاق پاتے ہیں اور ان کے اظہارات محبت میں عاشقانہ آرزوؤں کی اُن مریضانہ علامات کے نشانات دیکھتے ہیں۔ جن پر ویشنووں کے گوڑیہ مسلک کی تصانیف میں حد سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔ چنانچہ اس مسلک میں عابدہ عورت کی جسمانی دلربائیوں کی انسانی تشبیہات دینے میں وہ حد سے گزر گئے ہیں مگر آرِواروں کی حالت میں اگر زور دیا گیا ہے۔ تو یا تو سب سے بڑھ کر بھگوان کی دلربا اور برترین خوبصورتیوں پر یا اس عابد کی صدیقانہ تمناؤں پر جو بھگوان یا کرشن کے لیے ایک عابدہ عورت کی محبت کا سوانگ بھرتا ہے اور کبھی کبھی تو اس سرگرم آرزو کو مرضِ عشق کے سبب سے قابلِ رحم مریضانہ علامات کے ذریعے بیان کیا گیا ہے۔ کبھی کبھی ساری رات ہی بھگوان کے انتظار میں صرف کی جاتی ہے۔ قاصد پر قاصد بھیجے جاتے ہیں اور بعض اوقات اس وجد آور مسرت کا اظہار ہوتا ہے۔ جو ظاہری طور پر بھگوان کی واقعی ہم آغوشی سے حاصل ہوتی ہے۔ ہم یہ بھی پڑھتے ہیں کہ کبھی کبھی خود بھگوان بھی اپنے آرِوار بھگت کی خوبیوں اور دلربائیوں پر فریفتہ ہو کر اس کے ساتھ تبادلۂ محبت کیا کرتا ہے۔ ان بیانات میں حیاتِ کرشن کے داستانی حالات میں پائے جانے والی شخصیتوں کا بہت ذکر آتا ہے اور کرشن کی زندگی کے اُن شاندار سوانح کی طرف خاص توجہ دلائی گئی ہے جو عابدہ عورت یعنی آرِوار کی محبت کو اُبھارنے کا اثر رکھتے ہیں۔ یہ وجد آور جذبات اُس گرداب کی مانند ہیں جو انفرادی روح کی ابدیت میں چکر کھاتا ہوا کبھی خود کو فرقت کے دردِ شدید میں ظاہر کرتا ہے اور کبھی سرورِ وصل میں۔ آرِوار اپنی وجد انگیز مسرت میں ہر جگہ دیدارِ حق پاتا ہوا اپنے تجربے کے عمق میں اسے اور ہی اور چاہتا ہے۔ وہ شاندار ہستی

باب ۱

کے اُن حالات کا تجربہ حاصل کرتا ہے۔ جن میں وہ نیم شعور اور بے شعور ہوتا ہوا کبھی کبھی طلب محبوب میں تڑپنے لگ جاتا ہے۔ اور اگرچہ بھگوان کے لیے جذبۂ آرزو کو بسا اوقات جنسی محبت کی امثلہ سے بیان کیا گیا ہے۔ مگر ان تمثیلات کو جذبۂ عشق کی مریضانہ علامات تک پہنچانے کی شاذ و نادر ہی کوشش کی گئی ہے۔ اس لیے یہ ادب محبت ایزدی کو انسانی محبت کی اصطلاحات میں بڑی پاکیزہ صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ آروار یہ دکھلانے میں غالباً پیشرو گزرے ہیں۔ کہ کس طرح ایشور کے لیے محبت نازک مساوات کے اصول پر میاں بیوی کی باہمی محبت کے وجد آور جذبات کی لطافت حاصل کر سکتی ہے۔ دکن کے شیومت نے بھی تقریباً اسی دور میں ہی فروغ پایا تھا۔ شیولوگوں کے بھجن عبادت کے اُن عمیق اور شریفانہ جذبات سے لبریز ہیں جن پر انسانی ادب میں کہیں برتری دیکھنے میں نہیں آئی۔ مگر ان کا زور ایک طرف ایشور کی شان اور عظمت اور دوسری طرف ایشور کے سامنے خودسپردگی۔ نفس کشی اور اطاعت پر ہے۔ ایشور کو ہی اپنا سب کچھ مان کر اس کے حق میں جذبۂ الفت و تفویض ذات تو آرواروں میں بھی ویسے ہی موجود ہیں مگر ان میں یہ پگھل کر پرجوش محبت کی مٹھاس میں بدل جاتے ہیں۔ شیولوگوں کے بھجن فی الواقع عبادت کی ایزدی آتش سے پر ہیں مگر اُن میں زیادہ تر جذبۂ اطاعت پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مانِکاوا چکر اپنی ترِدواچکم میں شو کے بارے میں کہتا ہے۔[۱]

کیا میں تیرا غلام نہیں ہوں؟ میں پوچھتا ہوں۔ کہ تو نے مجھے اپنایا نہ تھا؟

وہ سب کے سب تیرے سیوک تیرے چرنوں میں پہنچ چکے ہیں۔

۴۸

---

[۱] ۔ ترجمہ ترِدواچکم از پوپ۔ ص ۷۷۔

میرا جسم گناہوں سے لبریز ہے۔ شیو جی عالم کے خداوند! مجھے ڈر ہے کہ شاید میں سنکدوش ہو کر تیرا دیدار کرنے نہ پاؤں۔ میں نہیں جانتا کس طرح درشن کر سکوں!

میں سر سے پاؤں تک جھوٹا ہوں۔ جھوٹا اپنے دل میں اور جھوٹا اپنی محبت میں۔ لیکن اگر وہ زاری کرے تو کیا، اے روح کی ایزدی مٹھاس تیرا پاپی سیوک تجھے پائے گا نہیں؟

اور میٹھی اور پاکیزہ مسرت کے مالک! اپنے خادم پر مہربانی کر کے اسے اپنے پاس آنے کا راستہ دکھلا دے!

ہائے اس خوبصورت خوشبودار زلفوں والی (عابدہ) کی تیرے قدموں کے ساتھ

جو محبت ہے میرے اندر تو اس سے آدھی بھی نہیں ہے۔
اپنی اس ساحرانہ طاقت سے جو پتھروں کو میٹھے اور رسیلے پھلوں میں بدل دیتی ہے
تو نے اپنے قدموں کا محب بنا دیا۔
ہمارے مالک۔ تیری نازک محبت کوئی حد نہیں رکھتی
مجھ پر کچھ ہی غالب آجائے اور میرے افعال کچھ ہی ہوں۔
تو پھر بھی مجھے اپنے قدموں کا دیدار دے کر مجھے بچا سکتا ہے
او بے عیب سماوی ایک!

عابد محبت ایزدی کی مٹھاس محسوس کرتا ہوا جانتا تھا کہ صرف رحمت ایزدی سے ہی کوئی شخص خدا کی طرف مجذوب ہو کر اس کے ساتھ محبت کرنے کے قابل ہو سکتا ہے۔

کبھی بھی پھول سے شہد مت چوس اگرچہ وہ
باجرے کے چھوٹے سے چھوٹے دانے کے برابر ہو۔
جب کبھی ہم اسے یاد کرتے ہیں۔ جب کبھی اسے دیکھتے ہیں۔
جب کبھی اس کے متعلق ہم لب کھول کر بات چیت کرتے ہیں۔

باب ۱۷

تب ہی نہایت شیریں وجد کا شہد بہنے لگ جاتا ہے
یہاں تک کہ ہمارا سارا وجود اس سرور میں گھل مل جاتا ہے
اے بھنبھنانے والی مکھی ۔ اسی پر اسرار رقاص کی طرف جا
اور اس کے گن گایا کر

آروارول اور شری وشنوؤں کے درمیان مذہبی عقائد میں بعض امور مناقشہ

آرگیاس منتھومنی ۔ یامنا ۔ رامانج اور ان کے مقلدین نے آروارول کی الہامی تعلیمات کو بہت حد تک قبول کیا ہے ۔ لیکن وہ ان کے ساتھ مذہبی عقیدے کے بعض بنیادی امور میں اختلاف رائے رکھتے تھے ۔ یہ ادب جداگانہ رسالہ جات کی صورت میں جمع کیا گیا ہے ۔ اور ان میں سے دو کو اہم ترین خیال کیا جا سکتا ہے ۔ ان میں سے ایک تو رامانج کی اپنی تصنیف اشٹادش رہسیارتھ وورن ہے اور دوسری کا نام اشٹادش بھید نرنے ہے ۔ وینکٹ ناتھ اور دوسروں نے بھی اس مضمون پر اہم رسالہ جات لکھے ہیں ۔ ان اختلافی امور میں سے بعض کا ہم ذیل میں ذکر کریں گے

پہلا اختلافی امر رحمت ایزدی (سوامی کرپا) کے متعلق ہے ۔ آروار کہتے ہیں ۔ کہ یہ رحمت خود بخود ہوتی ہے اور عابد کی کسی بھی کوشش یا خوبی پر انحصار نہیں رکھتی ۔ کیونکہ اگر خدا بھی اپنا ایزدی حق رحمت استعمال کرنے میں کسی اور بات پر انحصار رکھتا ۔ تب وہ

لہ ۔ قلمی مسودوں کی صورت میں پائے گئے ہیں ۔

باب ۱۵

رحمت اسی قدر ہی محدود ہوتی مگر دوسرے کہتے ہیں۔ کہ رحمتِ ایزدی نیک اعمال پر منحصر ہے۔ اگر ایسا نہ ہو۔ تو وقت پر سب لوگ نجات یافتہ ہو ہی جائیں گے اور انھیں نجات کے لیے کوئی کوشش درکار نہ ہوگی اور اگر یہ کہا جائے کہ ایشور اپنی مرضی سے جس پر چاہتا ہے۔ اپنی رحمت نازل کرتا ہے تو وہ جانب دار ٹھیرے گا۔ اس لیے تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اگرچہ خدا رحمت کرنے میں آزاد ہے لیکن عملاً وہ عابدوں کے نیک اعمال کے صلے کے طور پر ہی رحمت نازل کیا کرتا ہے اور اگرچہ وہ رحیم کل ہے اور سب لوگوں پر ان کی کوشش کا خیال کیے بغیر ہی رحمت نازل کر سکتا ہے مگر وہ واقعی طور پر وہیں ایسا کرتا ہے۔ جہاں عابد لوگوں میں اعمال پسندیدہ پائے جاتے ہوں۔ اس لیے رحمت ایزدی کا نزول بے سبب (نِر ہیتک) بھی ہے اور با سبب (سہیتک) بھی۔

۸۶

موخر الذکر نقطۂ نگاہ رامانج اور اسی کے مقلدین کا ہے۔ لیکن اس بارے میں یہ بتلا دینا ضروری ہے۔ کہ آرِ واروں اور رامانجیوں کے درمیان مذہبی عقائد کے بارے میں بنیادی اختلافات تحقیق مابعد کی دریافت ہیں۔ جبکہ آرِواروں کی تصانیف نے ضخیم تشریحی ادب پیدا کر دیا تھا۔ اور رامانج کی اپنی تصانیف نے کئی علما کو اس بات کے لیے آمادہ کر دیا تھا۔ کہ وہ اس کی کتب پر تفسیرات اور اس کی تعلیمات کی تشریح میں آزادانہ رسالہ جات لکھیں۔ علمائے مابعد نے آرِوار اور رامانج کے ادب کا باہمی مقابلہ کر کے دیکھا۔ کہ ان کے درمیان مذہب کے بنیادی عقیدے کے بارے میں بعض اختلافات موجود ہیں۔ آرِوار کے تینگلئی مسلک اور ودیگلئی مسلک جس کا راہنما وینکٹ ہوا ہے اس امر میں سخت اختلاف ظاہر کرتا ہے۔ اشٹادش بھید نرنے میں ان اختلافات کو اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ مذہب کے بارے میں رامانج کے

باب ۲۱

بنیادی عقائد کو اسٹاوش رہسیارتھ وورن میں ظاہر کیا گیا ہے۔ ایشور تک رسائی کے لیے سب سے بڑا اصول خود سپردگی (تفویض ذات۔ پرپتی) کا ہے۔ پرپتی سے مراد ایشور کے روبرو ذہن کو اس گہری توثیق کے ساتھ عابدانہ حالت میں رکھنا ہے کہ صرف وہی نجات دے سکتا ہے اور سوائے خود سپردگی کے اس کی رحمت حاصل کرنے کا کوئی اور ذریعہ نہیں ہے[1]۔

بھگت نارائن کی انتہائی اطاعت کرتا ہوا اس کے سوا اور کسی سے دعا نہیں مانگتا اور اس کی تمام دعائیں گہری محبت کے سوا کسی اور محرک سے نہیں ہوتیں۔ پرپتی کی خوبی ہیں ہمہ گیر فیاضی۔ ہمدردی اور مہربانی اپنے مستقل اعدا کے لیے بھی پائی جاتی ہے[2] ایسا بھگت محسوس کرتا ہے۔ کہ اُسے سوامی (خداوند) پر جو اُس کی اپنی روح کی اصلی ذات ہے۔ ہر حال میں بھروسا رکھنا ہوگا۔ اپنے معاملات میں اس حالت کو انتہائی توکل (نبربھرتو) کہا جاتا ہے[3]۔ اور عابد کا یہ احساس کہ شاستروں میں بتلائے ہوئے کسی بھی فرائض کی ادائی بھی اسے برترین نشانے پر نہیں پہنچا سکتی۔ اصطلاحاً اُپائے شونتیا یعنی اور تمام تدابیر کی لاحاصلی کہلاتا ہے۔ بھگت ہمیشہ ان تمام بلاؤں پر جو اس پر وارد ہوں ہنسا کرتا ہے اور

۸۷

[1] رامانج اپنی گدیہ تریم میں کہتا ہے کہ ذہن کی اس عابدانہ حالت کے ساتھ اپنے گناہوں نقصوں اور فروگذاشتوں کا اقرار اور اس امر کا احساس کہ عابد خدا کا بے کس غلام اور اس نجات دہندہ کی رحمت کے ذریعے نجات پانے کے لیے سخت بیقرار ہے موجود ہوتا ہے۔

[2] ایسے عابد کو اصطلاحاً پرپتی نیشٹھک کہا جاتا ہے (اشٹاوش رہسیارتھ وورن صفحہ ۳-۷)۔ مذکورہ بالا حصے میں کبوتر اور بندر کی کہانی دیکھو۔

[3] یہاں "سوامی" لفظ سے جبراً معنیٰ نکال لیے گئے ہیں۔ سوامی کا لفظ لغوی طور پر اپنے اندر سوم (اپنے) کا لفظ رکھتا ہے۔

خود کو خادم خدا سمجھتا ہوا خوشی خوشی اُن مصائب کو برداشت کرتا ہے۔ جو خدا کے اپنے بندوں کی طرف سے آئیں۔ اس حالت کا نام اصطلاحاً پاراتنتریہ (انتہائی تتبع) ہے۔ عابد اپنی روح کو ایک ایسا جوہر روحانی خیال کرتا ہے۔ جو بذاتِ خود ہست نہیں ہے اور ہر پہلو میں خدا پر انحصار رکھتا ہوا اسی کی خاطر ہی ہستی رکھتا ہے۔ وشنو لوگ اکثر اوقات ایکانتی کہے جاتے ہیں۔ اور اس کے معنی کبھی کبھی غلطی سے توحید پرست سمجھے جاتے ہیں لیکن ایکانتو کی صفت مخصوصہ صاف طور پر یہ ہے۔ کہ بھکت ایشور کے آگے اپنا آپ سونپ کر اٹل طور پر اس کے ساتھ جڑا ہوا تمام مخالف حالات میں اس پر پورا بھروسہ رکھتا ہے۔ اس کا دل اُس بھگوان کی ایزدی موجودیت سے سدا سرور رہتا ہے جو اس کے تمام احساسات۔ میلانات۔ جذبات اور تجربات میں جان ڈالنے والا ہے اور وہ جس کمال کے ساتھ اپنے تمام اعمال و خیالات اور کائنات کی دیگر اشیا میں خدا کو دیکھتا ہے اُسی قدر ہی قدرتاً ایک ایسے طبقۂ ہستی میں دخل پاتا ہے۔ جس کے اندر تمام دنیوی جذبات۔ دشمنی۔ حرص۔ حسد۔ نفرت ناممکن ہو جاتے ہیں۔ سب کے اندر ایشور کی موجودگی کے احساس پر وہ تمام باشندگان زمین کے لیے جذبۂ فیاضی و رفاقت سے بھر جاتا ہے[۱]۔ بھکت کو لازمی طور پر اپنے گرو سے دیکشا (ادخال) لے کر اس کے روبرو اپنے دل کا سارا حال کھولنا پڑتا ہے اور جو کچھ اس کے اندر ہے۔ وہ سب کا سب اپنے گرو کے پاس چھوڑ دینے پر وہ خود کو وشنو کا خادم خیال کرنے لگتا ہے۔ نیز اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ انسانی روح اور ساری کائنات کے خدا پر منحصر ہونے کا فلسفیانہ تصور بھی رکھتا ہو[۲]۔

۱۔ اصطلاحاً اس خوبی کو نیتہ زنگھنو کہتے ہیں۔

۲۔ اسے اصطلاحاً سمبندھ گیان کہا جاتا ہے۔ اور یہ تصور کہ ہر شے خدا کے لیے

باب ۱

اس قسم کا تصور قدرتہً ہمارے تمام حسی اعمال میں موجودات حق کا علم رکھتا ہے اور اس حقیقت کا پورا پورا احساس لازمی طور پر ہمارے تمام حواس کو آسانی کے ساتھ ہمارے قابو میں لاتا ہے۔ اپنے اندر ایشور کی موجودگی کے احساس کی بدولت ہی بھکت کو حسی ترغیب سے بہت اوپر اخلاقی بہادروں کی زندگی بسر کیا کرتے ہیں[1]۔ عام فرائض مذہبی جو ویدوں اور سمرتیوں میں بتلائے گئے ہیں۔ لوگوں کے بہت نیچے طبقے کے لیے ہیں۔ وہ لوگ جو حقیقی جذبۂ عبادت کے ساتھ بالکل ہی اپنے مالک کے ہو رہتے ہیں۔ انھیں اس ضابطۂ فرائض کا پابند ہونے کی ضرورت نہیں۔ جس کی پابندی عوام کے لیے ایک لازمی امر ہے۔ ایسا شخص ایشور کی خود بخود رحمت سے نجات پاکر شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض کو ادا کیے بغیر ہی ان کے پھل سے بہرہ ور ہوتا ہے[2]۔

۸۸

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہستی رکھتی ہے۔ شیش بھوتتوم کہلاتا ہے۔ قدرتی طور پر اس سے یہ مراد ہے۔ کہ بھکت خود کو خدا کا بھکت جان کر اس کے اور اُس کے برگزیدہ لوگوں کے لیے کام کرے۔ نوع انسان اور خدا کی خدمت قدرتاً اس فلسفیانہ تصور کا نتیجہ ہے۔ جو انسانی ارواح اور ساری کائنات کو خدا پر منحصر۔ اس کے اجزا اور ہر حالت میں اسی کے مقبوض اور محکوم خیال کرتا ہے اسے اصطلاحاً شیش پرتی پرتو کہتے ہیں۔

[1] اصطلاحاً سے نیتہ شور تو کہا جاتا ہے۔

[2] اور تمام منقولی فرائض کو چھوڑ کر ایشور کی اطاعت کرنا اصطلاحاً اودھی گو چر تو کہا جاتا ہے۔ الٰہی کتاب کے دوسرے حصے میں رامانج موکش (نجات) کے معنی اس بات کا یقین واثق ہو جانا بتلاتا ہے۔ کہ ذات ایزدی کیا بلحاظ سرور اور کیا بلحاظ علم و طاقت اس یا کسی اور دنیا کی تمام اشیا سے جو خیال میں آسکتی ہیں۔ برتر ہے۔ حصول نجات۔ کے حقیقی وسیلے کے طور پر ایشور میں دل کو لگائے رکھنے کا اصطلاحی نام ھکشتو ہے۔ یہاں پر اودھی گوچر تو کا جو مسئلہ پیش کیا گیا ہے۔ وہ رامانج کے اسی موضوع پر اُس خیال سے تخالف رکھتا ہے جو اس کے بھاشیہ میں اس کے مقلدین نے

باب۱

وہ ہمیشہ اپنے قصوروں سے تو باخبر رہتا ہے مگر دوسروں کے قصوروں کی طرف توجہ نہیں دیتا۔ ان کے بارے میں وہ تقریباً اندھا ہوکر رہتا ہے۔ وہ ہمیشہ اس آگاہی سے بھرا رہتا ہے۔ کہ اس کے تمام کام مالک کی حکومت کاملہ سے ہو رہے ہیں۔ وہ اپنے لیے کوئی لذت نہیں رکھتا۔ کیونکہ وہ ہمیشہ یہ محسوس کرتا ہے۔ کہ یہ صرف مالک کا ہی حق ہے۔ کہ اس کے حواس کی راہ سے حظ اٹھایا کرے۔[1]

اشٹادش بھید نرنے میں کہا گیا ہے۔ کہ چونکہ آرواروں کی تعلیم کے مطابق نجات کے معنی ہیں۔ خدا کو اپنی کھوئی ہوئی ایک روح کا سراغ لگ جانا یا خدا کی غیر محدود خدمت گزاری ہے۔ اس لیے موکش خود ایشور کے اپنے مفاد کی شے ہے۔ بھکت کے مفاد کی نہیں۔ خادم کی خدمت تو صرف مالک کی فرمانبرداری کے لیے ہے اور اس لیے اس خدمت میں عابد کی کوئی شخصی غرض موجود نہیں ہوتی۔ مگر آر گیاس کی تعلیم کے مطابق نجات اگرچہ بنیادی طور پر بھگوان کے مفاد کی شے ہے۔ مگر ضمناً اس میں بھکت کا فائدہ بھی متصور ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ بھگوان کا خادم بن کر مسرت شدید حاصل کرتا ہے۔ مالک کی کھوئی ہوئی شے دوبارہ ملنے کی مثال یہاں صادق نہیں آتی۔ کیونکہ افراد انسانی وہ باخبر ہستیاں ہیں جو بے انداز غم والم سہتی ہوئی ایشور کی خدمت اختیار کرنے پر اس سے نجات پاتی ہیں اور اگرچہ بھکت کے ایشور کے آگے خود سپردگی کرتا ہوا

۸۹

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ظاہر کیا ہے۔ شاید اس کا یہ مطلب ہوگا۔ کہ رامانج کا خیال بدل گیا تھا۔ اور آرواروں کے زیر اثر یہ اس کے ابتدائی خیالات ہوں گے۔

[1] ۔ اسے اصطلاحاً پراکاشتو کہا جاتا ہے اور مورتی کو ایشور ایشور کا مرئی ظہور جان کر اس کی پوجا کرنے کو اصطلاحاً اپائے سوروپ گیان کہتے ہیں اور تمام اشیائے دنیوی کے ساتھ الفت کے ختم ہونے پر ایشور کی طرف محبت و افرہ کا جاری ہونا اور یہ احساس کہ ایشور مسکن حیات ہے۔ اصطلاحاً آتم رمتو کہلاتا ہے۔

باٹ[1] اپنے کاموں کے پھل کی خواہش ترک کر دیتا ہے لیکن وہ ایشور کی خدمت گزاری کا لطف اٹھاتا ہے اور کشف برہم کا سرور حاصل کرتا ہے اس طرح جو لوگ گیان کا راستہ (اُپاسک) اختیار کرتے ہیں۔ وہ برہم گیان اور اطاعتِ ایزدی سے بہرہ ور ہوتے ہیں اور جو لوگ پرپتی (خود سپردگی) کی راہ پر قدم رکھتے ہیں۔ وہ بھی برہم گیان اور اطاعتِ ایزدی حاصل کرتے ہیں۔ طالبانِ حق کے جداگانہ راستوں کے اختیار کرنے پر کوئی بھی جداگانہ اثر حالتِ نجات میں نہیں پایا جاتا۔ مزید براں آریوار کی تعلیمات میں منقولی فرائض۔ فلسفیانہ حکمت۔ خدا کی عبادت اور مرشدوں کی اطاعت کے چہار گانہ راستوں کے سوا ایک پانچواں راستہ بھی ہے اور وہ ہے پرپتی یعنی خدا کے آگے قلبی خود سپردگی۔ لیکن آرِ گیاس خیال کرتا ہے۔ کہ پرپتی (تفویض) کے سوا صرف ایک ہی اور راستہ خدا تک رسائی حاصل کرنے کا ہے اور وہ ہے بھکتی یوگ (طریق عبادت) رامانج اور اس کے مقلدین کی رائے میں کرم یوگ اور گیان صرف صفائی قلب کے ذرایع ہونے سے بھکتی (عبادت) کے لیے تیار کرتے ہیں۔ مرشد کی اطاعت تو ایک طرح کی پرپتی ہی تو ہے۔ اس لیے خدا رسیدگی کے لیے صرف دو راستے ہیں ایک بھکتی یوگ اور دوسرا پرپتی۔

علاوہ ازیں شری وشنومت میں شری ایک خاص اہمیت رکھتی ہے اور چونکہ شری وشنو میں صرف تین مقولے ہیں۔ اس لیے قدرۃً سوال اٹھتا ہے۔ کہ ان چِت۔ اچت اور پرمیشور کے سہ گونہ مقولوں میں شری کے لیے کونسی جگہ ہے۔ اس معاملے پر دوسرے مذہب کا خیال جیسا کہ رامیا جاماترمنی کی تتوَ دیپ میں بیان ہوا ہے یہ ہے کہ شری کو ارواحِ انسانی کے زمرے میں ہی شمار کرنا واجب ہے اور اس لیے اس کو بہ لحاظ نوعیت سالماتی سمجھنا چاہیے۔ دوسرے خیال کرتے ہیں۔ کہ شری وشنو کی مانند

[1] اشتادشں بھید نرنے کے اگلے حصے میں بعض کی رائے کے مطابق کہا گیا ہے۔ کہ نارائن ہی ہے۔

باب ۱
۹۰

ہر جا موجود ہے۔ قدیم تر تعلیمات میں ایشور کی طرف فرزندانہ رویے میں اس جذبے کو شامل کیا گیا ہے۔ جس میں عابد کے عیوب و نقائص بھی اسے معبود کے پیار کے لائق بنانے کا اثر رکھتے ہیں۔[۱] موخرالذکر نقطۂ نگاہ میں فرزندانہ محبت کے اندر یہ بات بھی شامل ہے۔ کہ بھگوان میں اپنے بھگت کے عیوب کی طرف بے اعتنائی اور نابینائی پائی جاتی ہے۔ قدیم تر تعلیمات میں دیا (رحم) کے یہ معنی سمجھے گئے ہیں کہ اوروں کے دکھ اور مصیبت کو دیکھ کر دکھی ہونا۔ مگر بعد میں رحم کے معنی ایشور کی اسی عمل پذیر ہمدردی کے ہیں۔ جو ایسے دکھوں کی برداشت کی تاب نہ لاسکتی ہوئی انھیں دور کردینے کی خواہش میں ظہور پاتی ہے۔[۲]

پرپتی جسے نیاس بھی کہتے ہیں۔ قدیم تر تعلیمات کی رو سے ایشور کا وہ سکون محض ہے۔ جس میں وہ اپنے طالبوں کو قبول کرتا ہے یا اس کو متلاشی کی ایسی کیفیت کہہ سکتے ہیں۔ جس میں وہ خود کو صرف بطور روح جانتا ہے مگر اس آگاہی میں خودی وغیرہ کی مانند کوئی ایسا پیچیدہ جذبہ شامل نہیں ہوتا۔ جو موجبِ انفرادیت ہو۔ نیز اسی کے معنی ذہنی کیفیت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ جو کہ ہمارے پاپوں کو مٹا سکتا ہے نہ کہ شری اور دوسروں کا خیال ہے۔ کہ ایک بعید طریقے سے شری بھی گناہوں کو دور کرسکتی ہے یا چونکہ شری نارائن کے ساتھ اسی طرح ہی ایک میک ہے جس طرح خوشبو پھول کے ساتھ۔ اس لیے پاپوں کے دور کرنے میں اس کا بھی ہاتھ ہوتا ہے۔

[۱] اس کے علاوہ یہ بھی کہا گیا ہے۔ کہ اگر عابد پرپتی (تفویض) کا راستہ اختیار کرے تو اپنے قصوروں کے باعث اس قدر سزا نہ پائے گا جس قدر کہ اوروں کو بھگتنی پڑے گی۔

[۲] رحم کے متعلق پہلا نقطۂ نگاہ ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے پر دکھ دکھتو نم۔ دوسرا نقطۂ نگاہ سوارتھ نرپیکشا۔ پردکھ سہشنادیا سچ تن پیڑا کر چھا پہلے معنوں میں رحم ایک درد آمیز جذبہ ہے دوسرے معنوں میں ایسی خواہش ہے۔ جو احساس کراہت سے پیدا ہوکر جذبے اور ارادے کے بین بین رہتی ہے۔

باب ۱۷

کے بھی ہوسکتے ہیں۔ جس میں عابد اپنے معبود کو اپنا انتہائی نشانہ خیال کرتا ہوا خود کو اس کا ایک ذیلی معاون خیال کرتا ہے اور شاستروں میں بتلائے ہوئے جملہ فرائض کا خیال چھوڑ کر اسی کے ساتھ وابستہ رہا کرتا ہے یا وہ اس انتہائی لطف وسرور میں اپنی توجہ کو مجتمع کر دیتا ہے جو اس فکر وخیال سے حاصل ہوتا ہے۔ کہ ایشور ہی اس کی ہستی کا مقصود واحد ہے۔ ایسا شخص اگر فرائض مذہبی ادا کرنے لگے۔ تو وہ صاف طور پر اپنی تردید آپ کرتا ہے۔ ٹھیک جس طرح ایک قصوروار بیوی خاوند کے پاس لوٹ کر خود کو اپنے خاوند کے آگے رکھتی ہوئی اپنا آپ سونپ دیا کرتی ہے۔ اسی طرح عابد بھی اپنی اصلی حالت سے آگاہ ہو کر خود کو ایشور کے آگے حالت سکون میں سونپ دیتا ہے۔ لیکن دوسروں کا خیال ہے کہ پرپتی اپنے اندر پانچ عناصر رکھتی ہے (۱) صرف ایشور ہی نجات دے سکتا ہے (۲) وہی مقصود واحد ہے (۳) وہی ہماری خواہشات کا انتہائی موضوع ہے۔ (۴) ہم قطعی طور پر خود کو اس کے آگے رکھکر سونپ دیتے ہیں[1] (۵) انتہائی عبادت۔

۹۱

ل۔ پرپتی کے یہ پانچ انگ کہلاتے ہیں۔ پرپتی کو نکشیپ۔ تیاگ۔ نیاس یا شرناگتی بھی کہتے ہیں (اشٹادش نرنے) پرپتی کے متعلق پہلے اور دوسرے نقاط نگاہ میں یہ فرق ہے۔ کہ پہلے خیال کے بموجب ایک ذہنی حالت ہے جو ایشور کے تعلق میں اپنی اصلی ذات کی آگاہی تک محدود ہوتی ہے اور ایشور کے پہلو پر بھی اُن طالبان کے تعلق میں ساکن بردباری ہے جو اس کی طرف جمع ہو کر آتے ہیں (۱۔ نوارن ماترم)۔ مگر دوسرے خیال کے مطابق پرپتی کے معنی طالبانِ حق کے پہلو پر مثبت۔ تفویض ذات کا عمل ہیں اور ایشور کے پہلو پر ان سب کی غیر مشروط نگرانی ہے۔ اس لیے صورت اول میں اپنی حقیقی ذات کے شعور کو تین قسموں میں بیان کیا جاتا ہے اور ان میں ہر ایک قسم پرپتی کی تعریف کے لیے کافی شمار ہوسکتی ہے۔ پہلی حالت میں پرپتی صرف ایک علمی کیفیت ہے۔ جبکہ دوسری

باب ۱۷

یہ پانچوں عناصر ہی ایشور میں اعتمادِ کلی سے تعلق رکھتے ہیں۔

بعض کی رائے میں پرتپن (طالبِ حق) وہ ہے۔ جس نے پربندھوں (ادھیست پر بندھ پرپن نہ) کے آر واروی ادب کا مطالعہ کیا ہو۔ دوسروں کا خیال ہے۔ کہ صرف پر بندھوں کا مطالعہ کسی شخص کو پرپتی کی صفات سے بہرہ ور نہیں کر سکتا۔ ان کے خیال میں وہ شخص اس راہ تفویض پر گامزن ہونے کا استحقاق رکھتا ہے۔ جو کرم یوگ۔ گیان یوگ اور بھگتی یوگ کے تاخیری راستوں پر چلنے کے لیے تیار نہیں اور اس لیے ان طریقوں کو بہت وقعت نہیں دیتا۔

مزید برآں قدیم تر مسلک یہ خیال کرتا ہے کہ جس شخص نے پرپتی کا راستہ اختیار کر لیا ہے اسے لازم ہے کہ شاستروں پر بتلائے ہوئے اور نیز زندگی کے مراحل اربعہ سے تعلق رکھنے والے تمام فرائض کو خیر باد کہدے۔ کیونکہ گیتا میں اس امر کی صاف شہادت موجود ہے کہ تمام مذہبی فرائض چھوڑ کر خود کو ایشور کے حوالے کر دینا چاہیے۔ لیکن دوسرے مسلک کے لوگوں کا خیال ہے۔ کہ شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض پرپتی کی راہ پہ چلنے والے لوگوں کو بھی ادا کرنے چاہئیں۔ نیز قدیم تر مسلک یہ تعلیم دیتا ہے کہ راہِ علم قدرتہً راہِ تفویض کا مخالف ہے کیونکہ پرپتی ایشور کے ساتھ اپنا تعلق خود سپردگی کے سوا کل علم کی نفی ظاہر کرتی ہے۔ ادائے فرائض اور علم میں وہ خودی پائی جاتی ہے۔ جو پرپتی کی مخالف ہے لیکن دوسرے کا خیال ہے کہ ایشور کے آگے عمل پذیر تفویض بھی تو عنصر خودی ظاہر کرتی ہے۔ اس لیے یہ فرض کرنا غلط ہے کہ کرم یوگ اور گیان یوگ پرپتی کے ساتھ اس لیے اکھٹے نہیں ہو سکتے۔ کہ ان میں عنصر خودی موجود ہوتا ہے۔ یہ خودی تو ہماری ذات کی طرف بطور آتما (روح) کے ایک اشارہ محض ہے۔ یہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ، صورت میں اس کے ساتھ ارادی کوشش بھی پائی جاتی ہے۔

باب ۱۲
۹۲

اس اہنکار کو ظاہر نہیں کرتی جو کہ ایک ارتقائی ظہور ہے۔
پھر بعض کا یہ خیال ہے۔ کہ وہ شخص بھی جس نے پرپتی کا راستہ اختیار کیا ہے شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض کو اس لیے بھی ادا کر سکتا ہے۔ کہ اس کی مثال دیکھ کر جاہل اور اگیانی لوگ اسے اپنے روزانہ فرائض سے غافل ہونے کا بہانہ ہی نہ بنالیں۔ دوسرے لفظوں میں جن لوگوں نے پرپتی کا راستہ اختیار کیا ہے۔ انھیں لوک سنگرہ کے لیے اپنے روزانہ فرائض بھی ادا کرنے چاہئیں۔ لیکن دوسرے مسلک کے لوگ یہ سوچتے ہیں۔ کہ چونکہ شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائض احکام ایزدی ہیں اس لیے انھیں محبت ایزدی کی وجہ سے ہی ادا کرنا واجب ہے (بھگوت پرپتی ارتھم) انھیں بھی جو راہِ پرپتی پر چلنے والے ہیں ورنہ اس کے لیے انھیں سزا بھگتنی ہوگی۔
پرپتی کے انگ مندرجہ ذیل شمار کیے جاتے ہیں (۱) خود کو سدا ہی مشیت ایزدی کے ساتھ ایک سُر رکھنے کا ذہنی انداز (انوکو سیہ سکلپہ) (۲) جو شے ایشور کی مرضی کے خلاف معلوم ہو۔ اس کی مخالفت کا منفی ذہنی انداز (پراتی کو سیہ ورجنم) (۳) اس بات کا انتہائی بھروسہ کہ بھگوان بھکت کی حفاظت کرے گا ہی۔ (رکشیشیتی وشواس) (۴) اسے محافظ جان کر دعا مانگتے رہنا (گوپترتو ورنم)۔ اپنا آپ بالکل ہی بھگوان کے آگے رکھ دینا (آتم نکشیپ) (۶) قطعی ناداری اور بے بسی کا احساس (کارپنیہ)۔ قدیم تر مسلک یہ تعلیم دیتا ہے کہ جو شخص پرپتی کی راہ چلتا ہے وہ ذرا بھی خواہش تکمیل نہیں رکھتا۔ اس لیے وہ اپنے ذہن کے حالات و میلانات کے مطابق ان میں سے کوئی رنگ اپنے لیے چن سکتا ہے۔ لیکن دوسرے مسلک کے لوگوں کا خیال ہے کہ وہ لوگ بھی جو پرپتی کی راہ پر چلنے والے ہیں۔ خواہش سے بالکل آزاد نہیں ہوتے۔ کیونکہ وہ بھی خود کو خدا کے خدام ابدی محسوس کرنے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ کسی اور ضرورت کے

باب ۱

پورا ہونے کے مستحق نہیں ہوتے۔ ان کے لیے مذکورۂ بالا تمام لوازم پرپتی کو عمل میں لانا ضروری ہوتا ہے۔

پرانا مسلک سوچتا ہے۔ کہ ایشوری مکتی کا سبب واحد ہے اور پرپتی کے راستے کی قبولیت موجب نجات نہیں ہے لیکن دوسرے مسلک کے لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ پرپتی کو نجات کی ایک علت ثانوی خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ پرپتی کے ذریعے ہی رحمت ایزدی اس کے عباد پر نازل ہو سکتی ہے[1]۔ سابقہ مسلک کے لوگ کہتے ہیں۔ کہ پرپتی کا راستہ اختیار کرنے والے کو کفارہ درکار نہیں ہے۔ کیونکہ رحمت ایزدی اس کے گناہوں کو مٹانے کے لیے کافی ہے۔ مگر مابعد کے مسالک یہ سوچتے ہیں کہ اگر پرپتی کی راہ پر چلنے والا جسمانی طور پر رسم کفارہ ادا کرنے کے قابل ہو۔ تو اس پر ایسا کرنا لازمی ہے۔ پرانے مسلک کے مطابق جو شخص اعلیٰ قسم کی بھکتی رکھتا ہے۔ وہ اگرچہ شودر بھی ہو۔ تو بھی وہ برہمن پر ترجیح دیئے اور اعزاز کے لائق ہے مگر مابعد کے مسلک والے کہتے ہیں۔ کہ اگر کوئی نیچ ذات کا آدمی بھکت ہو۔ تو اس کی مناسب عزت کی جاسکتی ہے لیکن وہ برہمن کی عزت حاصل نہیں کر سکتا۔ اسی طرح ارواح کے جواہر انفرادی میں ایشور کے ساری ہونے کے بارے میں پرانے مسلک والوں کی یہ رائے ہے کہ ایشور لامحدود طاقت کے ذریعے سالمانی افراد میں داخل ہو سکتا ہے مگر دوسرے فریق کا یہ خیال ہے۔ کہ ایسی سرایت محض خارجی نوعیت کی یعنی باہر سے ہوگی۔ ایشور کے لیے انفرادی ارواح کے اندر سرایت کرنا ممکن نہیں ہے[2]۔ کیولیہ کے بارے میں قدیم مسلک کے

[1] اشٹادش بھید نرنے۔

[2] اشٹادش بھید نرنے۔ ص-۱۲۔ وہ آچاریہ کی تصنیف۔ دھیکرن چنتامنی کے

باب ۱۵

سالکین کہتے ہیں۔ کہ اس کے معنی صرف ادراکِ ذات کے ہیں۔ جو شخص اس حالت کو پا لیتا ہے وہ ابدیت اور بقا کے اعلیٰ ترین مرحلے پر پہنچ جاتا ہے۔ لیکن فریق دیگر کے لوگوں کا خیال ہے کہ جس نے ادراکِ ذات حاصل کر بھی لیا ہو۔ وہ صرف اسی وجہ سے باقی نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس ادراکِ ذات کے اندر ایشور کے تعلق میں اپنی فطرت کا کشف حقیقی موجود ہو۔ وہ اس کشف کو صرف اسی حالت میں حاصل کر سکتا ہے۔ کہ جب وہ اعلےٰ طبقات میں سے گزرتا ہوا۔ بیکنٹھ (مسکن ایزدی) پر پہنچ کر وہاں بطورِ خادم خدا قبول کیا جاتا ہے۔ یہی حالت ہے جسے ابدی اور باقی خیال کیا جا سکتا ہے۔[1]

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ذریعے اس خیال کی تائید کی گئی ہے۔

[1] ۔ اختلاف کے اٹھارہ امور جو یہاں بیان ہوئے ہیں۔ اشٹادش بھید نرنے میں جمع کیے گئے ہیں۔

اٹھارھواں باب

وِسِشٹادویت مذہب فکر کا تاریخی اور ادبی معائنہ

نتھومنی سے رامانج تک اِرتقا

۹۴

گووندا چاریہ نے ایک کتاب "آزھوروں کی مقدس زندگیاں" لکھی ہے جو کہ کئی ایک کتابوں پر مبنی ہے[1]۔ کتبِ آروار کو عام طور پر

[1] (۱) ودیہ سوری چرت (پرپن امرت سے جو اکثر اوقات اس کا حوالہ پیش کرتی ہے) سے بھی پہلے کی تصنیف مصنفہ گرُڑ واہن پنڈت جو رامانج کا ہمعصر اور شاگرد ہو گزرا ہے (۲) پرپنا امرت مصنفہ اننت سوری جو شیل رنگیش گرو کا شاگرد رشید ہوا ہے (۳) پربندھ سار مصنفہ وینکٹ ناتھ (۴) اُپدیش رتن مالائی مصنفہ رامیا جاماتا مہامنی جسے ورورمنی یا

باب ۱۵

تین رہسیوں (بیانات سری) میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ترومنتر چرم کوم۔ دویہ چرم کوم۔ کرم شلوک چرم کوم۔ مابعد کے ودنتوں میں ان تین رہسیوں پر بڑے بڑے اشخاص مثلاً وینکٹ ناتھ۔ راگھوا چاریہ اور دوسروں نے بحث کی ہے۔ مصنفین مابعد کی طرز پر مناسب موقع پر ان کا مختصر حال بتلایا جائے گا۔ کیونکہ اس کتاب کی وسعت ہمیں اجازت نہیں دیتی۔ کہ آروارون کی زندگیوں کو بالتفصیل بیان کیا جائے۔ ان سنتوں اور ولیوں کے حالات لکھنے والے آروارون اور اڑگیوں میں یہ فرق بتلاتے تھے۔ کہ اول الذکر محض روحانی تاثیر والے لوگ تھے لیکن اڑگیا لوگوں کے روحانی اثر پر علم وفضل کا رنگ چڑھ گیا تھا۔ اڑگیوں کی فہرست نتھومنی سے شروع ہوتی ہے۔ اس کے زمانے کا فیصلہ کرنے میں کچھ مشکلات درپیش ہیں۔ گرو پرمپرا نے دویہ سوری چرت اور پرپنا مرت کی رائے میں وہ نام آروار جیسے شٹھ کوپ۔ کارٹی مارن بھی کہا جاتا ہے۔ ان کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتا ہے اور خاص کر اس کے شاگرد رشید مدھرکوی آروار کے ساتھ چنانچہ پرپنا مرت کا بیان ہے کہ علاقہ کولا کے نواح میں ویرنارائن گاؤں میں نتھومنی پیدا ہوا تھا۔ اس کے باپ کا نام ایشور بھٹ تھا اور اس کے لڑکے کا ایشور منی۔ وہ بہت لمبی یاترا پر گیا جس میں اس نے شمالی ممالک میں پھرتے ہوئے متھرا۔ ورندابن، ہری دوار اور بنگال اور پوری کو بھی دیکھا۔ واپس آنے پر اس نے دیکھا۔ کہ بعض شری وشنو

۹۵

جو مغربی ممالک سے راجگوپال کے مندر میں آئے تھے۔ کارٹی مارا کے دس شلوک لے کے ساتھ پڑھا کرتے تھے۔ انھیں سن کر نتھومنی کو یہ خیال آیا۔ کہ یہ شلوک کسی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ پیریا جیار یا منوال مامنی (۵) گرو پرمپرا پربھاوم مصنفہ پنب اڑگیا پیرومال جیار اور برمن ندائی ولکن۔

لہ۔ کہا جاتا ہے۔ کہ وہ شٹھ کوپ باشٹھر مارشنا کے خاندان سے تھا۔ اس کا دوسرا نام شری رنگ ناتھ تھا۔ (جیتو شلوکی کی تمہید مطبوعہ آنند پریس مدراس کے ص ۳ پر دیکھو)۔

بڑی کتاب کے اجزا ہوں گے۔ چنانچہ وہ انہیں جمع کرنے لگا وہ کنبھ کون گیا اور ایشور کی روحانی تاثر کے تحت کرنکا کی طرف چلا گیا جو تامرپرنی ندی کے کنارے پر واقع ہے۔ وہاں اس نے نام آرِوار کے شاگرد رشید مدھوکوی آرِوار سے مل کر پوچھا کہ کیا نام آرِوار کے بھجن دستیاب ہوسکتے ہیں۔ مدھرکوی آرِوار نے جواب دیا کہ بھجنوں کی ایک عظیم کتاب بزبان تامل تیار کرنے اور مجھے وہی تعلیم دینے کے بعد وہ نجات حاصل کرلیا ہے۔ اس لیے یہ کتاب عوام میں رائج نہیں ہوسکتی۔ مقامی لوگوں نے اس خیال سے کہ اس کتاب کا مطالعہ ویدک دھرم کے لیے نقصان دہ ہوگا۔ اس کتاب کو تامرپرنی ندی میں پھینک دیا تھا۔ اس کتاب کا صرف ایک صفحہ جس پر دس شلوک مندرج ہیں ایک ایسے شخص کے ہاتھ لگا۔ جو انھیں سمجھتا اور لَے کے ساتھ پڑھا کرتا ہے۔ اس طرح صرف دس شلوک ہی بچ سکے ہیں۔ نتھومنی نے ایک چھند کو جو مدھرکوی آرِوار نے نام آرِوار کی مدح و ثنا میں رچا تھا۔ بارہ ہزار دفعہ گا گا کر پڑھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نام آرِوار نے اس پر ساری کتاب کا مطلب منکشف کردیا۔ لیکن جب نتھومنی نے ان تمام شلوکوں کو جاننے کی خواہش ظاہر کی۔ تو اسے ایک مقامی دستکار سے ملنے کی ہدایت ہوئی جس پر نام آرِوار کے فیضان سے سارے شلوک منکشف ہوگئے تھے۔ اس طرح نتھومنی نے پھر یہ کتاب اس دستکار سے ازسرِنو حاصل کی۔ پھر اس نے یہ کتاب اپنے شاگرد پنڈری کاکش کے حوالے کی۔ پنڈری کاکش نے اپنے شاگرد رام مشر رام مشر نے یامنا۔ یامنا نے گوشٹھی پران اور گوشٹھی پران نے اپنی دختر دیوکی شری کو دی۔ نتھومنی نے ان شلوکوں کو یکجا کرکے اپنے دو بھتیجوں میلایا گتا آرِوار اور کلیا گتا آرِوار کے وسیلے سے انھیں ویدوں کے طریق پر راگ کی شکل دیدی۔ تب سے یہ شلوک مندروں میں گائے جانے لگے اور تامل وید کے نام سے مشہور ہوئے۔ مگر قدیم ترین گرو پرمپرائے

باب ۱۵

اور وِدیہ سوری جیرت کی رائے ہے۔ کہ نتھومنی نے یہ کتب نام آر ِوار سے براہِ راست حاصل کی تھیں۔ مابعد کے شری ویشنووں نے جب دیکھا۔ کہ مندرجۂ بالا بیانات آر ِواروں کی روایتی قدامت سے مطابقت نہیں رکھتے تب انھوں نے یہ کہنا شروع کیا۔ کہ مدھر کوی آر ِوار نام آر ِواروں کا براہِ راست مُرید نہ تھا۔ اور نتھومنی نے تین سو سال کی عمر پائی تھی۔ لیکن جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ اگر نام آر ِوار کا زمانہ نویں صدی مانا جائے۔ تب ایسی کوئی بات بھی فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ گوپی ناتھ راؤ دسویں صدی کے اُس سنسکرت کتبے کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ ان شلوکوں کا مصنف شری ناتھ کا ایک شاگردِ رشید تھا۔ اگر یہ شری ناتھ نتھومنی کا ہی دوسرا نام ہے تو نتھومنی کے عہد کو دسویں صدی میں سمجھنا بالکل درست ہے۔ اس کے گیارہ شاگردانِ رشید تھے۔ جن میں سے پنڈری کاکش۔ کرو کا ناتھ شری کرشن لکشمی ناتھ بہت مشہور ہیں۔ اس نے تین کتابیں لکھی ہیں۔ نتیہ تتو[۱]۔ پُرش نرنے۔ اور یوگ رہسیہ۔ نتھومنی کو ایک بڑا یوگی بھی بتلایا جاتا ہے۔ جس نے یوگ کے آٹھوں انگوں پر عملی عبور حاصل کیا ہوا تھا[۲]۔ پر پنّامرت میں لکھا ہے۔ کہ

۹۶

---

[۱] ۔ نتیہ تتو کا حوالہ وینکٹ ناتھ نے اپنی تصنیف نیائے پرشدھی میں (ص۔ ۱۳۱) دیا ہے۔ اس کتاب میں گوتم نیائے سوتروں پر نکتہ چینی اور ان کی تردید کی گئی ہے۔

[۲] ۔ نتھومنی کے لیے یوگ ابھیاس کوئی نئی بات نہ تھی۔ ترو مار ِیشائی پر ان کا جسے بھکتی سار بھی کہا جاتا ہے حال بیان کرتے ہوئے پر پنّامرت کہتا ہے کہ وہ شروع شروع میں شو کا بھگت تھا۔ اور اس نے شیو مت پر تامل زبان میں کئی کتابیں بھی لکھی ہیں۔ مگر بعد میں سنت مہاریانے اسے وشنومت میں داخل کر کے اسے اشٹانگ یوگ کی تعلیم دی۔ جس کے ذریعے اس پر وشنو مسلک کی حقایق عظیمہ کا انکشاف ہوگیا۔ تب اس نے تامل زبان میں اکثر کتابیں وشنومت پر لکھیں۔ نیز بھکتی سار نے ایک عالمانہ کتاب جو تتوارتھ سار کے نام سے

باب ۱۸

اس نے اگنگا شہر (غالباً گنگا ئیکونڈ شوڈ پرم) میں لوگ بہما دا خل ہوتے ہوئے وفات پائی تھی۔ لیکن گوپی ناتھ کا خیال ہے کہ اس شہر میں اس کی وفات کا امکان ہی نہیں۔ کیونکہ اسے را جیندر کولا جیسے گنگا ئیکونڈ سولا نے ۱۰۲۴ سے پہلے آباد کیا تھا۔ یہ زمانہ یمنا منی سے بعد کا ہے یمنا منی غالباً پرانتک کولا اول کے عہد میں ہوا تھا اور اس نے پرانتک کولا دوم کے عہد میں یا اس سے پہلے وفات پائی تھی۔ اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ دسویں صدی کے وسط میں اسی یا نوے سال جیا تھا۔ اس نے شمالی ہند کا متھرا اور بدری ناتھ بلکہ دوارکا اور پوری تک بہت وسیع سفر کیا تھا۔ یمنا منی کے شاگرد رشید شری کرشن لکشمی ناتھ نے ایک کتاب مسلک پرپتی پر لکھی ہے۔ وہ کرشن مانگلا میں پیدا ہوا تھا۔ اسے ویدوں پر اچھا عبور حاصل تھا۔ وہ ویدانت میں خاص مہارت رکھنے کے علاوہ ایک بڑا بھکت تھا۔ جو لگاتار وشنو کا نام گانے میں مگن رہتا تھا (نام سنکرتن رتہ) وہ عموماً برہنہ تن پھرا کرتا اور راہی خوراک پر گزارہ کرتا تھا۔ جو اس کی طرف پھینکی جاتی تھی۔ اولیاؤں اور سنتوں کا تذکرہ لکھنے والے لوگ کہتے ہیں۔ کہ وہ مندر کی مورتی میں داخل ہوکر دیوتا کے ساتھ ایک ہو گیا تھا۔ پنڈری کاکش آپا کونڈر کے متعلق خیال ہے۔ کہ اس پر کل شیکھر جس نے یوگ دھیان لگا کر وفات پائی تھی۔ اس کی سیرت و خصلت کا بہت اثر ہوا تھا۔ رام میشر نے سوگندھ کلیا کے شہر میں ایک

۹۷

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ مشہور ہے۔ لکھ کر اپنے مخالفین کے خیالات کی تردید کی۔ بھگتی سار اشٹانگ یوگ کی مزاولت بھی کیا کرتا تھا اور فلسفۂ ہند کے جملہ شعبوں میں ماہر تھا۔ بھگتی سار کا ایک شاگرد رشید کنی کرشن گذرا ہے۔ جس نے وشنو کی ستایش میں بہت سے نہایت شاعرانہ ابیات اور بھجن لکھے ہیں۔ کل شیکھر پیرو کے متعلق بھی خیال کیا جاتا ہے۔ کہ اس نے یوگ کی مزاولت کی تھی۔

باب ۱۵

برہمن گھرانے میں جنم لیا تھا۔ اور پنڈری کاکشن کا شاگرد تھا۔ پنڈری کاکشن کی عورت کا نام آنڈال تھا۔ پنڈری کاکشن نے رام مشر (شنکل لمیسچ) سے کہا۔ کہ جو کچھ اسے سکھلادیا گیا ہے۔ وہ سب کا سب یامنا کو سکھلادے لیکن یامنا تو پنڈری کاکشن کے وقت تک جنم ہی نہ لیا تھا مگر پنڈری کاکشن نے نتھومنی کی پرانی پیشین گوئی کے مطابق یامنا کی پیدائش کے متعلق پیشین گوئی کی تھی۔ علاوہ یامنا کے رام مشر کے چار شاگردان رشید تھے۔ جن میں لکشمی سب سے بڑھ کر مشہور تھا[۱]۔ وہ سری رنگم میں بود و باش رکھتا ہوا مسائل ویدانت کی تشریح کیا کرتا تھا۔

یامناچاریہ جسے آلونڈر بھی کہتے ہیں ایشور منی کا لڑکا اور نتھو منی کا پوتا تھا۔ غالباً وہ ۹۱۸ء میں پیدا ہوا تھا۔ اس کی وفات ۱۰۳۸ء میں بتلائی جاتی ہے۔ اس نے رام مشر سے وید پڑھے تھے اور مناظرے میں بڑی شہرت پائی تھی[۲]۔ راجا بن کر اس نے باضابطہ شادی کی اور اس سے دو لڑکے پیدا ہوئے۔ وژنگ اور شوٹھ پورن۔ اس نے خوشی کے ساتھ طویل عمر پائی۔ اپنی دولت کا لطف اٹھایا اور رام مشر کی طرف توجہ ہی نہ دی۔ مگر رام مشر نے مشکل کے ساتھ اس تک رسائی حاصل کر کے اسے بھگوت گیتا پڑھانے کا موقع حاصل کیا۔ اس سے اس کا دل دنیا سے اچاٹ ہو گیا اور وہ سب کچھ چھوڑ کر رام مشر کے پاس سری رنگم میں

---

[۱] (۱) نمبی وتی ارسونمبی (۲) گومتھوٹ تر ونگر ایتن۔ (۳) ہرپٹ پلر اودیا پلائی۔ (۴) ونگی پرت۔ اچی۔ (سوانح عمری راماتج مصنفہ گووندا چاریہ صفحہ ۱۴)

[۲] پرپنا مرت میں یامنا چاریہ کی بارہ سال میں قوت مناظرہ کے متعلق ایک کہانی آتی ہے۔ وہاں کے راج کا ایک بڑا مناظر پروہت اکیلون تھا۔ یامنا نے اسے للکار کر شاہی دربار کے اندر ایک کھلے مباحثے میں اسے شکست دی۔ اس کے بدلے اسے آدھی بادشاہت بطور انعام دی گئی۔ وہ اوائل عمر میں بڑا مغرور معلوم ہوتا ہے اگر پرپنامرت میں مذکور اس کے الفاظ مبارز طلبی میں یقین کیا جائے۔

باب ۱۵ ۹۸

رہنے لگا اور ایک بڑا بھگت ہو گیا[1]۔ رام مشر نے اُسے جو آخری ہدایات دیں۔ ان میں سے ایک یہ تھی۔ کہ وہ سید ھاکر کا ناتھ (کرو گائی کیول ایّن) کے پاس جا کر وہ اشٹانگ سیکھے۔ جو یامُنا کے لیے نمتھو ئی کر کا کے ہاں چھوڑ گیا تھا۔ یامُنا کے بہت سے شاگرد تھے۔ جن میں سے اکیس بہت مشہور ہوئے ہیں۔ ان میں سے مہا پورن جو بھاردراج گوتر سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کے ہاں ایک لڑکی پنڈریکاکشن اور ایک لڑکی ٹیٹی تھی۔ ایک اور شاگرد رشید شری شیل پورن ہوا ہے۔ جسے تتا چاریہ[2] بھی کہتے ہیں۔ ایک دوسرا شاگرد گوشٹھ پورن ہوا ہے۔ جو پونڈیا کے علاقے میں شری مدھر شہر میں پیدا ہوا تھا۔ اسی شہر میں ایک اور شاگرد مرنربھی ہوا ہے۔ جو ذات کا شوور تھا۔ ایک اور شاگرد کانچی پورن جو ذات کا شوور تھا۔ پنا ملی شہر میں پیدا ہوا تھا۔ یامُنا اپنے تمام شاگردوں کے پانچوں وشنو سنسکار کیا کرتا تھا۔ نیز اُس نے کولا کے راجا اور رانی کو بھی ہم مسلک بنا لیا تھا۔ انھوں نے اب تک جس راج پاٹ کا سکھ پایا تھا۔ اُسے شری رنگم کے رنگنا تھ دیوتا کی سیوا (خدمت) کے لیے دیدیا۔ شری شیل پورن یا بھودی شری شیل پورن یا مہا پورن کے دو لڑکے۔ دو بہنیں اور دو لڑکیاں تھیں۔ بڑی بہن کانتی متی کی

---

[1] پر پنا مرت میں ایک حکایت مذکور ہے۔ کہ جب یامُنا راجا ہو کر رام مشر کے لیے ناقابل رسائی ہو گیا۔ تب رام مشر سوچنے لگا کہ کس طرح اپنے گروؤں کے احکام کے مطابق یامُنا کو مسلکِ عشق پر لایا جائے۔ اس نے یامُنا کے باورچی کے ساتھ واقفیت پیدا کر کے چھ ماہ تک ایسی ہری ہری سبزیاں (الرک شاک) پہنچانی شروع کیں۔ جو یامُنا کو بہت مرغوب تھیں۔ چھ ماہ گزر جانے پر یامُنا نے دریافت کیا۔ کہ ایسی نایاب سبزیاں کہاں سے آ رہی ہیں۔ رام مشر چار روز سے رنگ ناتھ ویلو سے یہ جاننے کے لیے برار تھنا میں مشغول تھا۔ کہ کس طرح یامُنا تک رسائی حاصل کی جائے۔ ایک روز راجا کو وہ ہری ہری سبزیاں نہ ملنے پر اس نے باورچی سے کہا کہ پھر جب رام مشر آئے تو اسے اس کے ساتھ ملا دے۔ اس طرح رام مشر کو یامُنا کے پاس جانے کا موقع مل گیا۔

[2] پرپن امرت۔ باب ۱۱۳ صفحہ ۴۴۰۔

باشا

شادی کیشب یجون سے جسے آسری کیشب بھی کہتے ہیں اور جو رامانج کا باپ تھا ہوئی تھی۔ دوسری بہن دیوتی متی کی شادی کنلا کشا بھٹ کے ساتھ ہوئی اور اسے ایک لڑکا گووند نامی پیدا ہوا۔ کرشن جو عرصۂ دراز تک رامانج کے ساتھ رہا۔ اننت بھٹ اور مہادیوی سے پیدا ہوا تھا۔ اور یہی کریش پرپنامرت کے مصنف اننت آچاریہ کا باپ تھا[1]۔ وشنو چتی واڈھاگورو کے اننت دیکشت اور لکشمی سے پیدا ہوا تھا۔ اس کا ایک لڑکا جو گوند وناتھ کہلاتا تھا۔ اس کا نام رامانج داس بھی تھا۔ یہ سب کے سب رامانج کے رفیق ہوئے ہیں۔ جو چوہتر مرید رکھتا تھا۔ یامنا نام آڑوار کی تصانیف کا بہت شایق تھا۔ اس کی تعلیمات کو اکثر اوقات لوگوں پر واضح کیا جاتا تھا۔ یامنا نے چھ کتابیں لکھی تھیں (۱) ستوتر رتن۔ ورد دیوتا کی ستایش میں (۲) چتوہ شلوکی (۳) آگم پرامانیہ (۴) سدھی تریہ (۵) گیتارتھ سنگرہ (۶) مہاپرش نرنے[2]۔ ان میں سے سدھی تریہ اہم ترین ہے اور یامنا کے متعلق جو کچھ اس جلد میں لکھا گیا ہے وہ تقریباً سارے کا سارا اسی کتاب پر مبنی ہے۔ آگم پرامانیہ میں پنچ راتر شاستروں کی جو شری وشنومت کے قانون شریعت خیال کیے جاتے ہیں۔ قدامت اور مسلمہ اسناد کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ستوتر رتن۔ چتوہ شلوکی اور گیتارتھ سنگرہ کی مختلف اشخاص نے تفسیریں لکھی ہیں۔ مگر سب سے بڑھ کر اہم تفسیر وینکٹ ناتھ کی ہے[3]۔ ستوتر رتن میں پینسٹھ شلوک پائے جاتے ہیں جن میں یامنا۔ پرانوں کی تعلیم کے مطابق۔ کرشن کی خوبصورتی بیان کرتا ہوا اس کے

۹۹

---

[1] پرپنامرت۔ باب۔ ۱۵۔ صفحہ ۲۵۰۔ اننت آچاریہ جسے اننت سوری بھی کہتے ہیں شیل رنگیش گرو کا شاگرد تھا۔ وہ رامیا جاماتھ مہامنی کو بھی بہت عزت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔

[2] گیتارتھ سنگرہ رکشا کی تمہید از وینکٹ ناتھ دیکھو۔

[3] چتوہ شلوکی وینکٹ ناتھ کی تفسیر کا نام رہسیہ رکشا ہے اور ستوتر رتن کی تفسیر کا بھی یہی نام ہے اور گیتارتھ سنگرہ پر وینکٹ ناتھ کی تفسیر کا نام گیتارتھ سنگرہ رکشا ہے۔

آگے اپنے گناہوں۔ قصوروں۔ کمزوریوں اور بدیوں کا اعتراف کرکے ان کے لیے معافی مانگتا ہے۔ نیز وہ بیان کرتا ہے۔ کہ بطور ناظم و محافظ کائنات کے بھگوان کی عظمت باقی تمام دیوتاؤں کی عظمت پر لاانتہا درجے فایق و برتر ہے۔ وہ اس کے آگے اپنی تفویض کاملہ اور اس کے رحم میں اعتماد تام ظاہر کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ اگر مالک کی رحمت و بخشش اس قدر عظیم ہیں۔ تو اسے خستہ حال گناہگار سے بڑھ کر ان کا مستحق کوئی نہیں ہے۔ اگر پاپی کے لیے نجات نہیں۔ تو بھگوان کی رحمت کوئی معنی نہیں رکھتی۔ خود کو رحیم کل محسوس کرنے کے لیے پربھو کو پاپیوں کی ضرورت ہے۔ اس سے آگے چل کر یامنا تبلاتا ہے۔ کہ کس طرح اس کا دل اور ہر ایک شئے ہٹ کر مالک کی طرف گہرے طور پر مجذوب ہو رہا ہے۔ اس کے ساتھ وہ اپنی انتہائی بے کسی اور کامل نفس کشی کا ذکر کرتا ہے۔ عابد وصال ایزدی میں کسی طرح کے التوا کو بھی سہ نہیں سکتا۔ اور اس کے ساتھ ملنے کے لیے ازحد بیقرار ہوتا ہے۔ اور یہ بات اس کے لیے سخت ناگوار اور عذاب جان ہے۔ کہ مالک اسے خوشی پر خوشی دیتا ہوا خود سے دور رکھے۔ ان بھجنوں کا بنیادی موضوع پرپتی (تفویض) ہے۔ اس بات کو تفسیر وینکٹ ناتھ میں بہت وضاحت کے ساتھ دکھلایا گیا ہے کہا جاتا ہے۔ کہ انھیں بھجنوں کے مطالعے کے بعد ہی رامانج نے یامنا کی طرف گہری کشش محسوس کی تھی۔ چتوہ شلوکی میں شری یعنی لکشمی کی تعریف میں چار شلوک ہیں [1]

[1] وینکٹ ناتھ چتوہ شلوکی پر اپنی تفسیر میں وشنو روایت کے مطابق لکشمی کی حیثیت پر بحث کرتا ہے۔ لکشمی کو نارائن سے الگ بتلا کر اس کا رفیق دائمی ظاہر کیا ہے۔ اس لیے وہ ان تمام خیالات کی تردید کرتا ہے۔ جو لکشمی کو نارائن کا ایک جزو مانتے ہیں۔ لکشمی کو مایا کے ساتھ بھی ایک نہیں مانا جاسکتا۔ اس کے متعلق یہ بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ کہ وہ سدا نارائن کی رفاقت میں رہتی ہوئی ماں کی مانند اپنے اثر معاون سے عباد کو بھگوان کے دائرۂ رحمت کے اندر لانے کے لیے کوشاں رہتی ہے۔ اس طرح لکشمی کی اپنی جداگانہ شخصیت مانی گئی ہے اگرچہ

گرنیتھ سنگرہ میں یامنا کہتا ہے۔ کہ زندگی کا انتہائی مقصد حاصل کرنے کا وسیلہ وہ عبادت (بھکتی) ہے۔ جو شاستروں میں تبلائے ہوئے فرائض کی ادائی اور ظہورِ علمِ ذات کا نتیجہ ہوتی ہے یامنا کی رائے میں گیتا میں یوگ کے معنی بھگتی یوگ کے ہیں۔ گیتا کا آخری مقصد بھکتی (عبادت) کی عظیم اہمیت کو بطور انتہائی مقصد کے پیش کرنا ہے۔ اور بھکتی کی شرطِ مقدم شاستروں میں تبلائے ہوئے فرائض کی ادائی اور آتما کی روحانی فطرت کا وہ حقیقی علم ہے۔ جو بالکل ہی رحمتِ ایزدی پر انحصار رکھتا ہے۔

پرپنامرت میں بیان کیا گیا ہے کہ یامنا رامانج سے ملنے کے لیے بیتاب تھا۔ لیکن جب رامانج اس کی ملاقات کے لیے آیا تو وہ پہلے ہی وفات پا چکا تھا۔ اس لیے رامانج صرف اس کی لاش کا ہی آخری احترام کرنے کے قابل ہوا تھا۔

رامانج[1]

یہ بات پہلے کہی جا چکی ہے۔ کہ مہاپورن (نمبی) جو یامنا کا شاگردِ رشید تھا۔ دو بہنیں رکھتا تھا۔ ایک کانتی متی اور دوسری دیوتی متی۔ ان میں سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ بھگوان کی شخصیت اور اس کی تمام کوششوں میں گویا محو ہو جانے سے اس کی تمام کوششیں بھگوان کی کوششوں کے ساتھ ایک سُر ہیں۔ اور ان امورِ متنازعہ فیہ کے متعلق کہ آیا لکشمی جیو اور اس لیے سالماتی نوعیت کی ہے اور یہ سوال کہ پھر وہ کیونکر ساری کل ہو سکتی ہے۔ یا اس بارے میں کہ وہ نارائن کا ایک جزو ہے۔ وینکٹ ناتھ کی رائے یہ ہے کہ لکشمی نہ تو جیو ہے اور نہ نارائن۔ بلکہ ایک بالکل ہی جداگانہ شخصیت ہے۔ جو نارائن پر انحصارِ مطلق رکھتی ہے۔ نارائن کے ساتھ اس کا تعلق سورج اور اس کی کرنوں۔ پھول اور اس کی خوشبو کی مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔

[1] رامانج کی زندگی کی اکثر تفصیلات پرپنامرت مصنفہ اننت آچاریہ کے بیانات سے لی گئی ہیں۔ اننت آچاریہ رامانج کا چھوٹا ہمعصر ہوا ہے۔

باب۱

پہلے کی شادی بھوت پری کے رہنے والے کیشو یجون یا آسری کیشو کے ساتھ اور دوسری کی شادی کملاکش بھٹ سے ہوئی تھی۔ رامانج (اِلیا پیرول) ولد کیشو یجون ۱۰۱۷ء میں پیدا ہوا تھا۔ اس نے اپنی ماں کی بہن کے لڑکے گووند کے ساتھ مل کر یادو پرکاش جو ویدانت کا مشہور معلم تھا کے ہاں تعلیم پائی تھی۔ یادو پرکاش کے خیالات کی تفصیل نامعلوم ہے۔ مگر یہ امر اغلب ہے۔ کہ وہ موحد[1] تھا۔ یادو پرکاش کے ہاں تعلیم پانے سے پیشتر رامانج کا والد اس کی شادی سولہ برس کی عمر میں کر کے جلدی انتقال کر گیا۔ اس کا استاد یادو پرکاش کانچی میں رہتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ یادو پرکاش ان کی رفاقت کے شروع میں اس سے بگڑ گیا تھا۔ کیونکہ رامانج ایک مقامی امیر کی آسیب زدہ لڑکی کو شفا دینے میں کامیاب ہو گیا جس کے بارے میں اس کا استاد ناکام ہو چکا تھا۔

۱۰۱

اس کے تھوڑے عرصے بعد اپنشدوں کے چند فقروں کے معنوں کے متعلق یادو اور رامانج میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ یادو موحدانہ طور پر ان کے معنی لیتا تھا۔ جبکہ رامانج مرممہ ثنویت کے مطابق ان کا مطلب سمجھتا تھا۔ یادو نے اس پر بہت بگڑ کر یہ سازش کی کہ جب وہ پریاگ کی زیارت کرنے جائے تو اسے گنگا میں پھینکوا دیا جائے۔ گووند نے رامانج پر اس سازش کا راز کھول دیا اور اس لیے وہ اپنے ساتھیوں سے الگ ہو کر سفر کی صعوبات اٹھا کر کانچی میں رہنے لگا۔ اور جب وہ کانچی میں مقیم تھا۔ تو اسے شودر ذات کے ایک بھگت کانچی پورن سے رفاقت کا موقع ملا۔ بعد ازاں رامانج کی اپنے استاد کے ساتھ صلح ہو جانے پر اس کے ہاں

---

[1] یادو کی رائے میں برہم اگرچہ غیر محدود صفات رکھتا ہے مگر وہ خود کو ہر نوع کے جانداروں اور ہر قسم کی بے جان چیزوں میں متغیر کر لیتا ہے۔ اس کی ذاتِ حقیقی کا راز تب کھلتا ہے کہ جب اسے طرح طرح کے جانداروں اور بے جان چیزوں کی صورت میں تغیر پذیر ہو جانے کے باوجود ایک جانا جاتا ہے۔

باب ۱۴

تعلیم پانے لگا۔ جب یامنا کانچی میں آیا۔ تو اس نے فاصلے سے رامانج کو دوسرے طلبہ کے ساتھ ایک قطار میں جاتے دیکھا۔ مگر اس سے زیادہ اس کے تعلق میں آنے کا اسے موقع نہ ملا۔ مگر اس وقت سے وہ ہمیشہ اس بات کے لیے بیقرار رہتا تھا۔ کہ رامانج کو بھی اپنے شاگردوں میں پائے۔ رامانج کا اپنے گرو کے ساتھ پھر دوبارہ جھگڑا ہو گیا چھاندوگیہ کے اس جملے پر۔ کپیاسم پنڈریکم۔ نتیجہ یہ ہوا۔ کہ اس جھگڑے کے باعث یادو نے رامانج کو باہر نکال دیا۔ اس مدت سے کانچی میں ہستی شیل پر وہ نارائن کی پرستش کرنے لگا۔ یہیں سے اسے مہاپورن سے یامنا کے ستوتر رتنم کا کیرتن سننے کا موقع ملا۔ مہاپورن اس کا ماموں اور یامنا کا شاگرد تھا۔ رامانج نے مہاپورن کی راہ سے یامنا کے متعلق بہت سیکھا اور اس کے ساتھ شری رنگم کی طرف روانہ ہوا۔ لیکن وہاں اس کے پہنچنے سے پیشتر یامنا وفات پا چکا تھا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ یامنا کی موت کے بعد اس کی تین انگلیاں مڑی ہوئی پائی گئیں اور رامانج اس کے معنی ان تین خواہشات کے پورا نہ ہوسکنے کے خیال سے۔

(۱) لوگوں کو وشنو دھرم کے پرپتی مسلک پر لاکر انھیں کتب آلوار سے واقف کرنا (۲) برہم سوتر پر شری وشنو کی تعلیمات کی روشنی میں تفسیر لکھنا۔ (۳) شری وشنو مت پر بہت سی کتب لکھنا۔ رامانج ان خواہشات کو پورا کرنے کی ٹھان کر کانچی میں واپس چلا آیا[۱] اور یامنا کے شاگرد رشید کانچی پورن کا شاگرد بن کر اس کے ہاں رہنے لگا۔ اس کے بعد وہ

۱۰۲

---

[۱] پرپنامرت۔ نواں باب صفحہ ۲۹۔ اس عبارت کے معنی جو گووند آچاریہ اور گھوش نے بتلائے ہیں۔ مجھے غلط معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہاں ششٹھ کوپ کا کوئی حوالہ ہی نہیں۔ کرش یا شری وتسانک مشر کے دو لڑکے تھے۔ ان میں سے ایک کو رامانج نے پاراشر بھٹاچاریہ کے نام بیعت دی تھی۔ اور دوسرے کو رام دیشک کے نام سے۔ رامانج کا ماموں زاد بھائی ایک چھوٹا بھائی بال گووند رکھتا تھا۔ اور اس کے لڑکے کو پرانکش پورن آریہ کے نام سے دیکشا دی گئی تھی۔

باب ۱۸ شری رنگم کو روانہ ہوا۔ راستے میں اُسے مہاپورن ملا۔ جو اُسے شری رنگم لے جانے کے لیے کانچی جا رہا تھا۔ تب اس کو مہاپورن نے وشنو دھرم کے پانچ سنسکاروں کے مطابق دیکشا (بیعت) دی۔ رامانج نے مہاپورن کی عورت اور نیز بھکشا مانگنے والوں کے ساتھ بدسلوکی کے بہانے سے اُسے اُس کے باپ کے ہاں بھیج دیا اور بتیس سال کی عمر میں خانہ داری کی زندگی ترک کر دی۔ سنیاس دھارن کر چکنے پر اپنی بہن کے لڑکے دشرتھی[1] اور اننت بھٹ کے لڑکے کُرناتھ[2] کے ہاں شاستروں کا مطالعہ شروع کیا۔ یادو پرکاش بھی رامانج کا مرید ہو گیا۔ آخر کار رامانج نے شری رنگم جا کر رنگیش کی پوجا میں اپنی زندگی کو وقف کر دیا۔ اُس نے گوشٹھی پورن سے بعض مخفی مسائل اور منتر سیکھے جو اسے گرو نے سکھلائے تھے۔ اس کے بعد رامانج نے ایک شنکر کے پیرو کار مسمیٰ یگیہ مورتی کو مناظرے میں شکست دی۔ اور بعد میں رامانج کا مرید ہو گیا۔ اس نے تامل زبان میں دو کتابیں گیان سار اور پرمیہ سار لکھی ہیں[3]۔ اب رامانج کے بڑے بڑے مشہور مرید مثلاً بھگت گرام پورن مدھر گرام پورن۔ اننت آریہ۔ ورآچاریہ۔ یگیش اس کی بیعت لے چکے تھے۔ رامانج کی پہلی کتاب گدیہ تریہ ہے۔ اس کے بعد وہ

---

[1] دشرتھی کے باپ کا نام اننت دیکشت تھا۔

[2] اس کا بھیتی نام گووند داس تھا۔ اپنا مذہب تبدیل کرنے پر اس نے ایک کتاب نیتی دھرم سنچے لکھی تھی۔ گووند داس کو گووند سے تمیز کرنا ضروری ہے جو کہ رامانج کی موسی کا لڑکا تھا۔ اس نے یادو پرکاش کی راہ سے شیومت قبول کر لیا تھا مگر بعد میں اپنے ماموں ے یا منا کے شاگرد۔ شری شیل پورن کی کوشش سے پھر وشنومت میں آ گیا تھا۔ گووند نے شادی کی تھی۔ مگر رامانج کے ساتھ اس کی اسی قدر الفت ہو گئی تھی۔ کہ اس نے دنیا کو ترک کر دیا تھا۔ شری شیل پورن نے سہسر گاتی پر تفسیر لکھی ہے۔ رامانج کا ایک اور شاگرد رشید مہاپورن کا لڑکا پنڈریکاکش تھا۔

[3] اس کے بھیتی نام دیودت اور دیومن ناتھ تھے۔

باب ۱۵

کریش جیسے شری ... مشر یا کرتا لون بھی کہتے ہیں۔ اس کے ہمراہ شاردا مٹھ کی طرف گیا۔ اور وہاں سے بودھائن ورتی کا قلمی نسخہ لے کر شری رنگم کی طرف روانہ ہوا۔ جب مندر کے محافظوں نے اس کتاب کو نہ پایا۔ تب انھوں نے اس کے پیچھے دوڑ کر اس سے چھین لی خوش قسمتی سے کریش نے سفر کی کئی راتوں کے دوران میں اس کا مطالعہ کر کے اس کا مطلب یاد کر لیا تھا۔ اس لیے وہ اس کتاب کو سنانے کے قابل ہوا۔ اس طرح رامانج نے کریش سے شری بھاشیہ پر اپنی تفسیر لکھوانی شروع کر دی۔ نیز اس نے ویدانت دیپ۔ ویدانت سار اور ویدارتھ سنگرہ لکھیں۔ غالباً شری بھاشیہ اس نے اُن بہت سے لمبے چوڑے دوروں کے بعد لکھا۔ جن میں وہ ترو کوویلور۔ تروپتی۔ تروپت کلی۔ کمبھ کونم۔ انگا کوئل۔ ترو پلانی۔ آزوار ترونا گری۔ تروکرن گوڈی۔ تروون پریشرم ترووتر۔ ترو و نند پرم۔ ترو وا لکینی۔ ترو نرلائی۔ مدھر انتکم۔ تروبگند پرم اور اس کے بعد اُس نے شمالی ہند میں اجمیر۔ متھرا۔ ورندابن۔ ایودھیا۔ اور بدری کی زیارت کرتے ہوئے کئی منکروں کو شکست دی۔ وہ بنارس اور پوری بھی گیا اور اس نے پوری میں ایک مٹھ قایم کیا۔ اس نے جگناتھ کے مندر میں پنچ راتر کی رسوم کو جبراً رائج کرنے کی سعی کی مگر کامیاب نہ ہوا۔ راما نجا ر ... کے بیان کے مطابق شری بھاشیہ شاک سمت ۱۰۷۷[2] مطابق ۱۱۵۵ء میں تکمیل کو پہنچا۔ اگرچہ تعذیب کولا شروع ہونے سے بیشتر دو تہائی حصہ مکمل ہو چکا تھا۔ مگر یہ تاریخ ضرور غلط ہے۔ کیونکہ رامانج نے شاک سمت ۱۰۵۹ مطابق ۱۱۳۷ء میں وفات پائی تھی کو لاکے راجا کو لوتنگ اوّل نے غالباً ۱۰۷۹-۱۰۷۸ء میں مہا پورن (پیریانامبی) اور

۱۰۴

---

[1] رامانج نے کریش سے کہا کہ اگر وہ بودھائن ورتی کا نظریہ پیش کرنے میں غلطی کرنے لگے۔ تو اسے فوراً رد کر دے۔ کم از کم اس موقع پر ان میں اختلاف رائے پیدا ہوا جہاں رامانج غلطی پر تھا۔

[2] گوپی ناتھ راؤ کے لیکچر۔ ص ۴۲۔ حاشیہ۔

باب ۱۵

کرمیش کی آنکھیں نکلوادی تھیں۔ اور لازمی طور پر اس وقت ہی رامانج نے ہائیسل ویش میں پناہ لی ہوگی۔ ۱۱۱۸ء میں کلوتنگ اول کے مرنے پر رامانج شری رنگم کو واپس لوٹا۔ جہاں کرمیش سے ملا اور شری بھاشیہ کو تکمیل پر پہنچایا گیا[1]۔ مادھو کی ایک کتاب چلاری سمرتی میں لکھا گیا ہے۔ کہ شری بھاشیہ شاک ۱۰۴۹ مطابق ۱۱۲۷ء میں یہی کتاب ایک مسلمہ حیثیت حاصل کر چکی تھی[2] اس لیے اغلب ہے۔ کہ شری بھاشیہ ۱۱۱۸ء اور ۱۱۲۷ء کے درمیان تکمیل ہو چکا تھا۔ گوپی ناتھ کی رائے ہے۔ کہ یہ ۱۱۲۵ء میں تکمیل کو پہنچا تھا۔

رامانج ایک خانہ دار کے بھیس میں کولتنگ اول یا راجیندر کولا یا کرمی کنیٹھ ایک شیو راجا کی تعذیب سے بچنے کے لیے شری رنگم سے

۱۰۴

ٹونڈانر کو بھاگ گیا تھا۔ وہ ہوئسلا دس کے جین راجا بٹی دیو کو اپنے مذہب میں لانے میں کامیاب ہوا اور اس راجا کا نام وشنو طرتی یہ وشنو وردھن دیو رکھا گیا۔ راؤ کہتا ہے۔ کہ یہ مذہبی تبدیلی ۱۰۹۹ء میں وقوع میں آئی تھی[3]۔ اس راجا کی مدد سے اس نے میلوکوٹ کے مقام پر تیرونارائن پیرومال کا مندر تعمیر کروایا تھا۔ جہاں رامانج بارہ سال تک رہا[4] رامانجاریہ دویہ چرتیئی کے مطابق رامانج شری رنگم میں واپس لوٹ کر گیارہ سال رہا۔ (کولتنگ اول کی موت ۱۱۱۸ء میں واقع ہونے کے بعد کسی وقت) اور ۱۱۳۷ء میں انتقال کر گیا۔ اس حساب سے اس نے

---

[1] گوپی ناتھ راؤ کے لکچر۔ ص ۴۴۔ حاشیہ۔

[2] رامانجاریہ دویہ چرتیئی (ایک تامل تصنیف۔ ص ۲۴۳۔ گوپی ناتھ کی تقاریر میں منقول۔

[3] مگر میسور گزیٹیر جلد ۱ میں رائس کہتا ہے۔ کہ یہ تبدیل مذہب شاک ۱۰۳۹ مطابق ۱۱۱۷ء میں وقوع پذیر ہوا۔ لیکن راؤ بتلاتا ہے۔ کہ کتبات کرناٹک سے اندر بٹی دیو کے کتبے شاک ۱۰۲۳ (نمبر ۴۴ ارسکر) کے بھی پائے جاتے ہیں جو اسے وشنو وردھن کا نام دیتے ہیں۔

[4] عام روایت یہ ہے کہ رامانج شری رنگم سے صرف بارہ سال کے عرصے کے لیے باہر رکھا گیا تھا لیکن راؤ کے خیال میں یہ عرصہ بیس سال کا ہے جس میں سے بارہ سال یادو ادری میں بسر ہوئے تھے۔

باب ۱

ایک سو بیس سال کی غیر معمولی طویل زندگی بسر کی۔ جو تین کولارا جاؤں۔ کولتنگ اول ۱۰۷۰ء سے ۱۱۱۸ء وکرم کولا ۱۱۱۸ء سے ۱۱۳۵ء اور کولتنگ ثانی ۱۱۲۳ء سے ۱۱۴۶ء کے عہدوں تک برقرار رہی۔[1] اس نے اپنے دوران حیات میں کئی مندر اور مٹھ تعمیر کیے اور اس نے شری رنگم کے مندر کے منتظم کا مذہب تبدیل کر کے سارے مندر کو ہی قبضے میں لے لیا۔

رامانج کا جانشین کُرتیش کا لڑکا پراشر بھٹاریہ تھا۔ جس نے سہسر گیتا پر تفسیر لکھی ہے۔ رامانج کئی ایک ایسے صادق اور جاں نثار علما کو اپنا مُرید بنانے میں کامیاب ہوا۔ جنھوں نے صدیوں تک اس کے فلسفے اور طریقِ عبادت کی تعلیم جاری رکھی۔ اس کا مذہب ہمہ گیر تھا اور اگرچہ وہ بیعت اور عبادت کے تعلق میں پابند رسوم تھا۔ اس نے اپنے دائرے میں بودھوں۔ جینیوں۔ شودروں اور بلکہ اچھوتوں کو بھی جگہ دے رکھی تھی۔ وہ خود ایک شودر کا مُرید تھا۔ اور غسل کے بعد اپنے ایک اچھوت دوست کی کٹیا میں بہت وقت صرف کرتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ۷۴ اُستقی تختوں پر اس کی حکومت تھی اور وہ اپنے مقلدین میں ۷۰۰ تپسوی۔ ۱۲۰۰۰ سنیاسی مرد اور ۳۰۰ سنیاسی عورتیں شمار کرتا تھا۔ بہت سے راجہ اور امیر لوگ اس کے مُرید تھے۔ کُریش دشرتھی۔ ندادر۔ آڑوان اور بھٹار نے اپنی زندگیاں عالمانہ مصروفیت میں وقف کر رکھی تھیں۔ بگیہ مورتی پروہت کا کام کرتا تھا۔ ایک مُرید باورچی خانے کے لیے ذمہ دار تھا۔ بیت پورن یا اندھر پورن اور گومٹھم سیتیاروان کو کئی طرح کی شخصی خدمات سپرد کی ہوئی تھیں۔ ڈھنرداس خزانچی تھا۔ امنگی کا کام دودھ ابالنا تھا۔ اُکل آرورن کھانا کھلایا کرتا تھا۔ اُکل ال پنکھا کرتا تھا۔[2] وعلیٰ ہذا القیاس۔ رامانج اپنے

۱۰۵

---

[1] شری رامانج آچاریہ۔ مصنفہ ایس۔ کے۔ آئنگر ایم اے۔ نیٹسن اینڈ کمپنی۔ مدراس۔

[2] حیات رامانج مصنفہ گووند آچاریہ ص ۲۱۸۔

باب ۱

عہد میں بہت سے شیووں کو اپنے مذہب میں لایا تھا۔ اور اگرچہ اس نے شیوراجہ سے کرمی کنٹھ سے بہت دکھ پایا۔ لیکن کرمی کنٹھ کا جانشین وشنو اور اس کا مرید ہو گیا تھا۔ اور اس واقعے نے وشنومت کی اشاعت میں بہت مدد دی۔

وہ سرچشمے جہاں سے رامانج کی تفصیل حیات کا پتا چلتا ہے۔ یہ ہیں (۱) وِدیہ سُوری چرتیمُ بزبان تامل۔ مصنفہ گرڑواہ ہمعصر رامانج (۲) گروپرمپرا پربندھم۔ چودھویں صدی کے اوایل میں سب اُڑگیا پیرومال جیار کا منی پروال میں لکھا ہوا (۳) پلّائی لوکم جیار کی تامل تصنیف رامانجاریہ ددیہ۔ چرتیمُ (۴) آنبلائی کنڈا ڈیئی ویّن کی آبروادوں اور ارگیاؤں سے متعلق دستی کتاب پیریا تِرُومُڈی اُڈیپو نوشتہ بزبان تامل (۵) پرپنامرت مصنفہ اننت آچاریہ جو آندھرپورن کی نسل سے اور شیل وگیش گرو کا مرید تھا۔ (۶) تِرُووے موڑی پر تفسیریں جو آبرگیوں کی کئی شخصی یادداشتوں کا ذکر کرتی ہیں (۷) اور کتبی اندراجات۔

فلسفہ وِسشٹا ودیت کے متقدمین اور رامانج کے معاصرین

برہم سوتر کی تفسیر وحدت در اختلاف شنکر کی تفسیر وحدتِ وجود سے غالباً قدیم تر ہے۔ بھگوت گیتا جو اپنشدوں کا خلاصہ سمجھی جاتی ہے۔ قدیم تر پرانوں۔ اور پنچ راتر جن کا ذکر اس کتاب میں آیا ہے۔ کم و بیش وحدت در اختلاف کی تعلیم ہی دیتے ہیں۔ درحقیقت یہ مسئلہ پرش سوکت میں اپنا اصلی منبع رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ یامنا اپنی تصنیف سدھی تریہ میں بیان کرتا ہے۔ درانڈ آچاریہ نے برہمہ سوتر پر شرح لکھی تھی۔

باب ۱۸ اور پھر اس کے بعد سدرشن مشر نے اس کی تفسیر کی تھی۔ بودھائن نے جسے رامانج ورتی کار اور شنکر اپ ورش کا نام دیتا ہے۔ برہم سوتر پر بہت بڑی اور وسیع ورتی لکھی ہے۔ جو رامانج کی بھاشیہ کی بنیاد ہے۔[1]

۱۰۶ آنند گری بھی دراوڈ بھاشیہ کو شنکر کی تفسیر سے پہلے کی سیدھے سادے الفاظ میں لکھی ہوئی چھاندوگیہ اپنشد کی تفسیر خیال کرتا ہے سنکشیپ شاریرک (باب سوم۔ ۱۷۔ ۲۲۷) میں ایک مصنف آتریہ اور واکیہ کار کا حوالہ دیا گیا ہے جسے شارح رام تیرتھ برہمانندی خیال کرتا ہے۔ رامانج اپنے ویدانت سنگرہ میں واکیہ کار کے ایک جملے اور اس پر درمڈ آچاریہ[2] کی تفسیر کی نقل کرتا ہے بحالیکہ واکیہ کار اور درمڈ آچاریہ جن کی طرف رامانج اشارہ دیتا ہے۔ یقین کرتے تھے۔ کہ برہم باصفات ہے اور درمڈ آچاریہ جس نے برہمانندی کی کتاب پر تفسیر لکھی ہے۔ موحد تھا اور غالباً یہ وہی دراوڈ آچاریہ تھا۔ جس کا حوالہ آنند گری نے چھاندوگیہ اپنشد کی بھاشیو پودگھات میں دیا ہے۔ لیکن یہ سوال اس طرح آسانی کے ساتھ حل نہیں ہوتا۔ سرو گیاتما مُنی اپنی کتاب سنکشیپ شاریرک میں واکیہ کار کا حوالہ دیتا ہوا اسے موحد بتلاتا ہے مگر اس کی رایوں سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ واکیہ کار نے اپنی تفسیر کا زیادہ تر حصہ (بھاسکر کی مانند) پرنیام واد کو

---

[1] ۔ وینکٹ ناتھ اپنی تتوٹیکا میں لکھتا ہے "ورتی کار بودھائن کا نام ہی آپ ورشا ہے"۔ وہ اپنی تصنیف سیشور۔ میمانسا میں آپ ورشا کے خیالات کی تردید کرتا ہے۔ کیونکہ پرپنچ ہردیہ میں کرت کوٹی اور اپل بھوتی آپ ورشا کے نام بتلائے گئے ہیں۔ اس کتاب کی دوسری جلد کو بھی دیکھو۔

[2] ۔ ویدانت سنگرہ ص۔ ۱۳۸۔ ان جملوں میں سب سے بڑھ کر یہی خیال پایا جاتا ہے کہ اگرچہ ایشور کی بھکتی۔ صفات سے خالی ہونے کے طور پر کی جا سکتی ہے لیکن آخری نجات برہم کو باصفات سمجھنے سے ہی مل سکتی ہے۔
گپت سوامی شاستری ایم اے درمڈ آچاریہ اور تیرو مڑشائی پران کو ایک خیال کرتا ہے جو کہ غالباً آٹھویں صدی مسیحی میں گذرا ہے۔ مگر اپنے دعوے کے ثبوت میں جو دلائل پیش کیے گئے ہیں وہ تسلی بخش نہیں ہیں۔ مدراس کی تیسری اورینٹل کانفرنس منعقدہ ۱۹۲۴ء کی تفصیلات دیکھو۔

ثابت کرنے میں لگا یا ہے اور برہم اور جگت کے تعلق کی تشریح کے لیے سمندر اور لہروں کی مشہور مثال پیش کی ہے اور چھاندوگیہ اپنشد کے صرف چھٹے پرپاٹھک کی تفسیر میں اس موحدانہ نقطۂ نگاہ پر بحث کی ہے کہ یہ عالم نہ ہست ہے اور نہ نیست۔ یہ عجیب بات ہے۔ کہ جس جملے کو سروگیاتمامنی کی طرف منسوب کرتے یہ بتلایا گیا ہے کہ وہ جملہ صاف طور پر آتریہ واکیہ کار اور اس کے مفسر درمڈاچاریہ کا موحدانہ خیال ثابت کرتا ہے۔ اسی جملے کو رامانج اپنے ویدانت سنگرہ میں اپنے خیال کا مؤید سمجھتا ہے! مگر رامانج اس کا ذکر بطور برہمانندی کے نہیں بلکہ بطور واکیہ کار کرتا ہے۔ رامانج نے واکیہ کار کے مفسر کو درمڈاچاریہ بھی بتلایا ہے۔ لیکن اگرچہ سروگیاتمامنی بھی اس کا ذکر بطور واکیہ کار ہی کرتا ہے مگر اس کا مفسر رام تیرتھ اسے برہمانندی خیال کرتا ہے اور واکیہ کار کے مفسر کو درمڈاچاریہ کا نام دیتا ہے اور لفظ واکیہ کار کے معنی صرف مصنف لیتا ہے۔ سروگیاتمامنی کبھی برہمانندی کا نام نہیں لیتا۔ اور چونکہ سنکیشپ شاریرک سے سروگیاتمامنی کا نقل کردہ جملہ ویدارتھ سنگرہ میں اس کے مصنف رامانج کے جملۂ منقولہ کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے اس لیے یہ امر یقینی ہے۔ کہ واکیہ کار جس کا حوالہ سروگیاتما اور رامانج دیتے ہیں اور درمڈاچاریہ منقولہ سروگیاتمامنی و رامانج و آنندگری ایک ہی شخص کے نام ہیں۔ اسی لیے ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ واکیہ کار اور اس کے مفسر درمڈاچاریہ کا طرز تحریر ہی ایسا تھا۔ کہ موحد سمجھتے تھے۔ کہ وہ ان کے مؤید ہیں اور شری وشنو بھی انھیں اپنے حق میں خیال کرتے تھے۔ سروگیاتما کے بیان سے یہ ہم سمجھتے ہیں۔ کہ واکیہ کار کو آتریہ بھی کہتے تھے۔ اور اس نے اپنی تصنیف کا سب سے زیادہ حصہ بھید ابھید (وحدت در اختلاف) کی تعلیم کے لیے وقف کیا ہے۔ شنکر بھاسکر بھاپ درشن کا حوالہ دیتے ہوئے بتلایا گیا ہے۔ کہ وہ فلسفۂ میمانسا اور برہم سوتر کا مشہور شارح تھا اور

میمانسا پر ایک تنترا و نیز برہم سوتر پر ایک تنتر کا مصنف تھا۔ اس لیے[1] ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ایک واکیہ کار ہوا ہے جس نے چھاندوگیہ اپنشد پر تفسیر لکھی ہے اور اس کے پاس ایک مفسر مسمی درمڈ آچاریہ تھا۔ جس کا طرز تحریر بہت سادہ اور واضح تھا۔ اگرچہ اس نے سنسکرت میں لکھا ہے۔ تامل میں نہیں۔ اگر ہم رام تیرتھ کی بتلائی ہوئی مطابقت میں یقین کریں۔ تب ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا۔ کہ اس کا نام برہما نندی تھا۔ لیکن خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ وہ پرانے حلقے میں ایک بہت ہی محترم شخص تھا۔ سروگیا تمامنی اُسے بھگوان کا لقب دیتا ہے اپ ورشا کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ وہ بھی ایک بڑا محترم شخص تھا۔ کیونکہ شنکر آچاریہ اسے بھگوت کا لقب دیتا ہوا اپنے حق میں بطور سند قدیم کے پیش کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس نے شارح میمانسا اشابر سوامی سے پہلے کسی وقت فراغ پایا تھا۔[2] آنندگری اور وینکٹ ناتھ جو چودھویں صدی میں گزرے ہیں اُپورشا اور برتی کار کو ایک ہی بتلاتے ہیں اور اس سے بھی آگے چل کر وینکٹ ناتھ اسے قیاساً

---

[1] برہم سوتر پر شنکر بھاشیہ۔ باب سوم۔۳۔۵۳۔

گووند انند اپنی تصنیف رتن پربھا میں اُپ ورشا کو ہی ورتی کار خیال کرتا ہے۔ آنندگری بھی اس معاملے میں اسی کے ساتھ ہم رائے ہے۔ برہم سوتر بھاشیہ ۱۔۱۔۹ اور ۱۔۲۔۲۳ میں ان خیالات کی تردید کی ہے۔ جو ورتی کار سے منسوب کیے گئے ہیں۔ شارح گووندانند جن آخری دو جملوں کو ورتی کار سے منسوب کرتا ہے۔ ان کے مطالعے سے ہم ورتی کار کے یہ خیالات پاتے ہیں کہ۔ عالم حق کی ہی تبدیل شدہ صورت ہے۔ لیکن ہم کبھی یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ شنکر جن خیالات کی تردید کرتا ہے وہ سچ مچ ورتی کار کے ہی تھے۔ کیونکہ ہم گووندآنند جو تیرھویں یا چودھویں صدی میں گزرا ہے۔ اس کے سوا اس معاملے پر اور کوئی سند نہیں رکھتے۔

[2] شابر اپنے میمانسا سوتر پر بھاشیہ ۱۔۱۔۵ میں سپھوٹ کے مضامین میں اُپ ورشا کا حوالہ دیتا ہوا اسے بھگوان کا لقب دیتا ہے۔

بودھائن کے ساتھ بھی ایک بتلاتا ہے۔ اگر فرض بھی کر لیا جائے۔ کہ اُپ ورشا ہی ورتی کار تھا تب بھی یہ امر مشکوک ہے کہ وہ بودھائن تھا۔ اس معاملے میں ہمارے پاس صرف وینکٹ ناتھ کا مذکورۃ الصدر قیاسی بیان ہے 108
شنکر آچاریہ برہم سوتر پر اپنی تفسیر ۱-۳-۲۸ میں مسئلۂ سپھوٹ کی تردید کی تائید میں اُپ ورشا کا حوالہ دیتا ہے۔[1] مگر یہ امر بھی فیصلہ کن نہیں ہے کیونکہ شنکر اور شری وشنو لوگ مسئلۂ سپھوٹ کے قائل ہی نہیں ہیں۔ مگر بہت تھوڑی شہادت ملتی ہے اور اس لیے ہم اُپ ورشا ورتی کار اور بودھائن کے متعلق کچھ کہنے کا حق نہیں رکھتے۔ اگر پرپنامرت کی شہادت پر اعتبار کیا جائے۔ تو برہم سوتر پر بودھائن کی ورتی ضرور ہی بہت طویل ہو گی اور برہم سوتر پر درمڈ اچاریہ کی تصنیف بہت مختصر ہو گی۔ یہی وجہ ہے۔ کہ رامانج نے ایک ایسی تفسیر لکھنے کی کوشش کی۔ جو نہ تو بہت طویل ہے اور نہ مختصر۔

اب ہمارے پاس قلمی نسخے کی صورت میں چھوٹی سی کتاب برہم سوتر ارتھ سنگرہ مصنفہ شٹھ کوپ ہے اور ہم یہ نہیں کہ سکتے۔ کہ یہی ورامڈ کی تفسیر ہے۔ جس کا حوالہ پرپنامرت میں دیا گیا ہے۔ یامنا اپنی کتاب سدھی تریہ میں ایک بھاشیہ کار کا حوالہ دیتا ہوا اسے پریمیت گمبھیر بھاشنا کی صفت سے موصوف کرتا ہے۔ اس کے یہ

---

[1] - برہم سوتر پر تفسیر شنکر آچاریہ ۱-۳-۲۸۔
ڈیوکسن کی یہ رائے کہ سپھوٹ پر ساری بحث اُپ ورشا سے شروع ہوئی ہے۔ بالکل بے بنیاد ہے۔ کتھاسرت ساگر کے مطابق اُپ ورشا پانینی کا گرو تھا۔

[2] - شابر بھی میمانسا سوتر کے پانچویں سوتر پر اپنی تفسیر ۱-۱-۵ میں ورتی کار کا حوالہ دیتا ہوا اسے اپنے سے پیشتر کا میمانسا فلسفے پر لکھنے والا ایک مصنف بتلاتا ہے اور یہ امر کہ اس ہی سوتر کی تفسیر میں بھگوان اُپ ورشا کا حوالہ دیتا ہے۔ صاف طور پر ثابت کرتا ہے کہ ورتی کار اور اُپ ورشا ایک ہی شخص کے نام نہیں ہیں۔

باب۱۵

معنی ہیں ۔ کہ ایک مختصر رسالہ ہے جو عمیق معانی سے پُر ہے اور وہ یہ بھی کہتا ہے۔ کہ اس بھاشیہ کو شری وتسانک مشر نے تیار کیا تھا۔ ان دونوں مصنفوں کے خیالات غالباً شری وشنومت والوں سے ملتے جلتے ہیں ۔لیکن' یامناتنک ۔ بھرتر پرپنچ ۔ بھرت متر بھرتری ہری برہم دت ۔ شنکر ۔ بھاسکر کے نام کا ذکر کرتا ہے ۔ بھرتر پرپنچ کی شرح برہم سوتر کا بیان اسی کتاب کی دوسری جلد میں دیا جا چکا ہے اور بھاسکر کی تعلیم کو کتاب ہذا میں بتلایا گیا ہے۔ تنک ۔ بھرترمتر ۔ بھرتری ہری اور برہم ادت کے متعلق اس کے سوا کچھ معلوم ہی نہیں کہ وہ تعلیمات شری وشنو کے خلاف تھے۔

رامانج اپنی تفسیر برہم سوتر میں کہتا ہے کہ بودھائن نے برہم سوتر پر ایک بڑی ضخیم کتاب لکھی تھی۔ اور قدیم استادوں نے بہت اختصار

۱۰۹

کے ساتھ اس کا لب لباب بیان کیا تھا۔ وہ آگے چلکر لکھتا ہے۔ کہ اس نے سوتر کی تفسیر لکھتے وقت سوتر پر تفسیر بودھائن کی پوری تقلید کی ہے۔[1] رامانج بھی یامنا کی سدھی تریہ کے شکریہ کا بہت مقروض ہے اگرچہ اس نے اپنی بھاشیہ میں وضاحت کے ساتھ اس کا ذکر نہیں کیا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ یامنا کے بہت سے مرید تھے ۔ ان میں سے نہایت دقیع مہا پورن گوشٹھی پورن ۔ مالادھار ۔ کانشی پورن ۔ شری شیل پورن ۔ جسے تاتا چاریہ بھی کہتے تھے اور (جو رامانج کا ماموں تھا) اور شری رنگ ناتھ گایک ہوئے ہیں۔ شری شیل پورن ولد گووند جو وریا پرکاش کے پاس رامانج کا ہم جماعت اور اسی کا چچیرا بھائی تھا۔ اپنی زندگی کے آخری حصے میں رامانج کا مرید ہو گیا تھا۔ رامانج کے ۷۴ مشہور مریدوں میں سے

---

[1] سدرشن سوری بھاشیہ پر اپنی شرح میں جو شرت پرکاش کے نام سے مشہور ہے۔ رامانج بھاشیہ میں مستعمل لفظ پوروآچاریہ کی تشریح دراصل بھاشیہ کار ادیہ کی مانند کرتا ہے۔

[2] یہ بات دلچسپ ہے۔ کہ یامنا کے لڑکے ورنگ نے بعد میں رامانج کو تعلیم دی اور اپنے

آترے کے گوتر کے پران تارتی ہرا۔ کریش یا شری وتسانک مشر۔ دشر تھی۔ اندھرا پورن یا وتا پورن۔ وارد وشنو، یتی شیکھر بھارت، واوو پر کاشش یا گووند اور یگیہ مورتی سب سے بڑھ کر وقعت رکھتے ہیں[1] ان میں سے ادھول گوتر کا دشر تھی اور وارو وشنو یا وارد وشنو مشر رامانج کے بھانجے تھے۔ و ردوشنو واتسیہ وردگرو نے نام سے زیادہ مشہور تھا۔ کریش یا شری وتسانک مشر کا ایک لڑکا آنڈال کے بطن سے تھا جسے پراشر بھٹاریہ کہتے تھے۔ اس نے ویدانتی مادھو داس کو شکست دی تھی۔ اور وہ بعد میں رامانج کا جانشین ہوگیا تھا[2]۔ پراشر بھٹاریہ کے ایک لڑکے کا نام مادھیہ پرتولی بھٹاریہ یا مادھیہ ویتھی بھٹاریہ تھا۔ اس کے دوسرے لڑکے کا نام پدم نیتر تھا اور پدم نیتر کے لڑکے کا نام کرو کیشور تھا[3]۔ کرو کیشور کے لڑکے کا نام پنڈری کاکش تھا اور اس کے لڑکے کا نام شری نواس تھا۔ شری نواس کے لڑکے کا نام نرسنگھاریہ تھا۔ وہ شری شیل کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور خاندان کا یہ نام غالباً کریش کے والد بھوری شری شیل پورن کے تعلق میں پڑا ہوگا۔ نرسنگھاریہ کے ہاں ایک لڑکا مسمیٰ رامانج تھا۔ رامانج کے دو لڑکے تھے نرسنگھاریہ اور رنگا چاریہ جو غالباً پندرھویں صدی میں ہوا ہے۔ رامانج کا مرید یگیہ مورتی ایک نہایت فاضل شخص تھا۔ جب رامانج نے اسے اپنا مرید بنانا قبول کیا۔ تب اس نے اپنا

باشب

۱۱۰

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ چھوٹے بھائی سوتا نمبی کو رامانج کے ہاں دیکشا دلوائی اردھ سہسر گیتا کو گیتوں کی صورت میں تبدیل کیا۔

[1] راج گوپالا چاریہ تردوکرو گئی پران پلیئی کو بھی رامانج کا ایک مشہور شاگرد بتلاتا ہے اس نے نام آرِوار کی تصنیف تردوایموری پر شرح لکھی ہے۔

[2] کریش کا ایک اور لڑکا تھا جس کا نام شری رام پلائی یا ویاس بھٹاریہ تھا۔

[3] جنوبی ہند میں اپنے لڑکے کو دادا کا نام دینے کا عام دستور ہے۔

باب ۱۵

نام بدل کر دیورات یا دیو مناتھ یا دیوراج رکھ کر شری رنگم میں اپنے لیے ایک جداگانہ مٹھ قائم کر لیا۔ یگیہ مورتی نے تامل زبان میں دو بہت بڑی فاضلانہ کتابیں لکھیں (۱) گیان سار (۲) پرمیہ سار۔ رامانج کے چار مرید بھگت گرام پورن، مروصہ گرام پورن، اننتاریہ ئیشش یگیہ مورتی کی معرفت وشنومت میں داخل ہوئے تھے۔ رامانج کے ایک دوسرے شاگرد رشید ترو کرو گائی پران پلائی نے نام ار وار کی تصنیف تروائے موری پر شرح لکھی ہے۔ پران تارتی ہر پلن جو آترے گوتر رکھتا تھا اور رامانج کا مرید تھا۔ ایک لڑکا مسمی رامانج رکھتا تھا۔ جو وتسیہ ورند خاندان کے نداوراں کا شاگرد تھا۔ اس رامانج عرف پدم نابھ کا ایک لڑکا شری رامانج پلن تھا۔ جو کبھی رامانج پلن کا مرید تھا۔ اس پدم نابھ کا لڑکا رامانج پلن تھا۔ اور اس کی ایک لڑکی کا نام توتارمبا تھا۔ اس کی شادی وینکٹ ناتھ کے والد اننت سوری کے ساتھ ہوئی تھی۔ رامانج کا ایک اور مرید اور بھتیجا داٗدھول گوتر سے دشرتھی تھا۔ اس کے ہاں ایک لڑکا مسمی رامانج تھا۔ اور اس رامانج کا لڑکا تو ڈپا یا وارنادریش یا لوک آریہ یا لوک چاریہ تھا۔ پراشر بھٹا چاریہ کے بعد ویدانتی مادھو داس جسے ننجیر بھی کہتے تھے۔ اس کا جانشین ہوا۔ مادھو داس کا جانشین نمبلا یا نمبوری وروا ریہ یالو کا چاریہ تھا۔ اس کی دو عورتیں تھیں آنڈال اور شری رنگ نایکی اور ایک لڑکا رامانج تھا۔ نمبلا کا دوسرا نام کلی جیت یا کلی ویری تھا۔ وارنادریش نمبلا یا لوک چاریہ کلاں کا مرید تھا۔ نمبوری وردا کا ایک شاگرد مادھو تھا۔ ورد کا ایک

۱۔ دیکھو پرپنامرت باب ۲۶۔
۲۔ گووند آچاریہ کی حیات رامانج دیکھو۔
۳۔ اس نے دو کتابیں لکھی تھیں (۱) سارارتھ سنگرہ (۲) بھاشیہ تریہ۔ پرپنامرت ۱۱۹-۳۔

لڑکا پدم نابھ تھا۔ جس کا مرید رامانج داس تھا۔ رامانج کے ہاں ایک لڑکا دیوراج تھا۔ جس کے لڑکے کا نام شری شیل ناتھ تھا۔ شری شیل ناتھ کے ایک شاگرد کا نام سومیہ جاماتر منی یارامیاجاماتار منی تھا۔ اسے ورورمنی یا بنیندر پروَن یا منول مہامنی یا پیریا جیار بھی کہتے تھے۔ اور کہا جاتا ہے۔ کہ وہ کنٹور آر نگیا والول پلائی کا پوتا تھا۔ یہ سب لوگ کرِیش کی سہسر گتیا ویاکھیا سے متاثر تھے۔ نمبوری ورود آریہ جسے کلی جیت بھی کہتے ہیں دو اور شاگرد اُدک پرتولی کرشن اور کرشن سمبھویہ یا کرشن پادر کھتا تھا۔ کرشن پاد کا لڑکا لوکا چار یہ کالی جیت اور خود کرشن پاد کا شاگرد تھا کرشن پاد کے دوسرے لڑکے کا نام ابھیرام ورا وصیش تھا۔

رامانج کا بہنوئی دیوراج جو والتسیہ گوتر سے تھا۔ اس کا ایک لڑکا ورد وشنو مشریا والتسیہ ورد تھا۔ وہ کرِیش کے شاگرد وشنو چیت کا شاگرد تھا۔ یہ والتسیہ وردیا مضامین ویدانت کا ایک بڑا مصنف ہوا ہے۔ کرِیش کے ایک لڑکے کا نام شری رام پلائی یا ویدویاس بھٹ تھا۔ اس کے لڑکے کا۔ نام وادی دیجے تھا جس نے کشماکھوڑشی ستو کو تصنیف کیا ہے۔ وادی وجے کا ایک لڑکا سدرشن بھٹ ہوا ہے۔ جو والتسیہ ورد کا شاگرد اور ورد وشنو کا ہم عصر تھا۔ سدرشن بھٹ شرت پرکاش کا مشہور مصنف ہوا ہے۔ مشہور اتا یا چاریہ بھی کالی جیت کے شاگرد پلائی لوکا چاریہ کا شاگرد تھا۔ شری شیل شری نواسں یا شری شیل ناتھ اتا یا چاریہ کا فرزند تھا رامیا جاماتر منی کے کئی مرید تھے مثلاً رامانج، پراوستوپرتی وادی بھینکر اتایا چاریہ وان ملائی جیار، پیریا جیار، کوئیل کنڈا دیں ن وغیرہ وینکٹ ناتھ کے شاگردوں میں سے

لہ۔ بعض مریدوں کے تامل نام گووند اچاریہ کی سوانح رامانج آچاریہ میں سے جمع کئے گئے ہیں۔

باب ۱
دو نہایت وقیع گزرے ہیں۔ ایک تو اس کا لڑ کا نیتار اچاریہ جسے کمار ویدانت دیشک بھی کہتے ہیں۔ یا ورنا تھ یا ورد گرو جس نے ویدانت پر بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ اور دوسرا برہم تنتر جیا دیر کال داس اور شری رنگا چاریہ غالباً کرشن پاد یا کرشن سوری کے شاگرد تھے۔ جو کالی اجیت یا نبوزنی ورد آریہ کا شاگرد تھا۔ ابھیرام ور ادھیش سومیہ جاماتر منی کے فرزند راما نج کا شاگرد تھا۔ شری وشنومت کی پاپائی حیثیت مختلف اہم مٹھوں اور مندروں میں ممتاز لوگوں کو سلسلہ وار حاصل رہی اور ویدانت کے بڑے بڑے معلم اور مبلغ پیدا ہو گئے۔ جن میں سے بعض نے اہم کتابیں لکھیں اور بعض صرف زبانی تعلیمات دینے پر ہی مطمئن رہے۔ ان میں سے بعض کی تصانیف تو ہم تک پہنچی ہیں اور بعض کی تصانیف کھوئی جا چکی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ وششٹا دویت فلسفہ دابتاً جدید سے جدید طرز کے خیالات کی نشو و نما کے استمراری وجدان و القا کا چشمہ ثابت نہ ہوا۔ اور اس مسئلے کے ذی فکر اہل منطق و مناظرہ شنکر اور مادھو کی تعلیمات میں یقین رکھنے والے متفکر لوگوں سے صاف طور پر گھٹیا درجے کے ہوئے ہیں۔ راما نجی تعلیمات کی نشو و نما کی ساری تاریخ میں ایک بھی ایسا شخص نہیں گزرا۔ جو منطقیانہ ذہانت میں شری ہرش یا چت سکھ یا جے تیرتھ۔ ویاس تیرتھ۔ کے ساتھ لگا کھا سکے۔ وینکٹ ناتھ، مینگھنا داری۔ رامانجا چاریہ جسے وادی ہنس بھی کہا جاتا ہے۔ ان
۱۱۲
تعلیمات پر ممتاز مصنف گزرے ہیں۔ لیکن ان میں بھی فلسفیانہ تنقید ہمیشہ بلند ترین معیار تک نہیں پہنچی۔ چودھویں۔ پندرھویں اور سولھویں صدیوں میں مذاہب شنکر اور مادھو کے متفکرین کا یہ دستور تھا۔ کہ وہ متھلا اور بنگال کے جدید مدرسۂ منطق کے تصورات کو قبول کرتے ہوئے شدید مناظرانہ تحلیل و تنقید کو رواج دیا کرتے تھے مگر کسی نہ کسی وجہ سے مدرسۂ وشنومت کے اہل فکر نے اس طریقے کو بہت وسیع پیمانے پر استعمال نہیں کیا۔ لیکن پھر بھی مابعد کے زمانوں میں

فلسفیانہ تصورات کی نشوونما کا یہی ایک بڑا اُصول تھا۔
رامانج کے مذہب کے معلمین کا ذکر کرتے ہوئے گرو پر پیرا میں پرتی وادی بھینکر کا ذکر آیا ہے۔ جو رامیا جا ما ترمنی کا شاگرد تھا اور واتسیہ گوتر سے تعلق رکھتا تھا۔ پرتی وادی بھینکر شٹھ کوپ یتی کا اُستاد تھا۔ اس کتاب میں ایک اور رامیا جا ما ترمنی کا ذکر آتا ہے جو انتاریہ کا بیٹا۔ پرتی وادی بھینکر کا پوتا اور شری وینکٹیش کا شاگرد تھا۔ اس میں واتسیہ گوتر کے ویدانت گرو کا ذکر بھی موجود ہے جو رامیا جاما ترمنی اور ورواریہ کا شاگرد تھا۔ سندر دیشک جو وتسیہ گوتر سے پرتی واد بھینکر کا لڑکا تھا۔ اور ابریا تمامرت آچاریہ جو شری وینکٹ گرو کا لڑکا اور پرتی وادی بھینکر کا پوتا تھا۔ کا ذکر بھی آیا ہے۔ اس وینکٹا چاریہ کے ایک لڑکے کا نام پرتی واد بھینکر تھا۔ رامیاجاماترمنی کا ایک لڑکا مسمیٰ کرشن دیشک تھا وتسیہ گوتر کا پرشوتماریہ شری وینکٹ آچاریہ کا لڑکا تھا۔ شری کرشن دیشک کا ایک لڑکا مسمیٰ رمیا جاما ترمنی تھا۔ جس کا لڑکا کرشن سوری ہوا ہے۔ اننت گرو کے ہاں ایک لڑکا وینکٹ دیشک تھا۔ شری نواس گرو وینکٹاریاودوانیشری نواس کا شاگرد تھا۔ جس کے لڑکے کا نام اننت آریہ تھا۔ اس فہرست کو طوالت دینا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ شری وشنومت کے ادب و فلسفے کی نشوونما کے نقطۂ نگاہ سے ایسا کرنا بہت فائدہ نہیں رکھتا۔ یہ امر واقعہ کہ پہلے اُستادوں کے اسما بڑے احترام کے ساتھ مابعد کے لوگوں تک پہنچے ہیں۔ ان کے درمیان امتیاز کو مشکل بناتا ہے۔ مگر اس مذہب کی تاریخ سولھویں صدی یا سترھویں صدی کے ابتدائی حصے کے بعد کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ کیونکہ بطور عقلی تحریک کے اس کی وقعت ختم ہوچکی تھی۔ آلوار کے زمانے میں وشنومت کی تحریک زیادہ تر ایشوار کے آگے تفویض ذات اور اس کے ساتھ سری اور ستانہ محبت کی مذہبی تحریک تھی۔ رامانج کے زمانے میں اس تحریک نے کچھ عرصے کے لیے

باب ۱۱

عقلی صورت اختیار کرلی تھی۔ مگر آہستہ آہستہ یہ پھر مذہبی صورت میں آگئی یشنکر کی مانند۔ نہ کہ مادھو کی مانند اس مذہب کی تاکید ہمیشہ ویدک عبارتوں کی تفسیر پر رہی ہے اور عقلی اثر کو ہمیشہ اپنشدوں کی عبارتوں اور ان کی تفسیروں کی طرف اشرات کے ماتحت رکھا گیا ہے۔ رامانج کے مذہب میں سب سے بڑے مخالفین شنکر کے مقلدین تھے۔ اور ہم کئی کتب کو ایسے حوالہ جات سے پُر پاتے ہیں۔ جن میں شنکر کے مذہب کے مصنفین نے رامانج کے بھاشیہ کے بڑے بڑے امور کو منطقیانہ دلیل کی رو سے یا اپنشدوں کی اصل عبارات کی تفسیر کی بنا پر رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر بدقسمتی سے سوائے چند مابعد کی کم قدر کتب کے رامانج کے خیالات کی فاضلانہ تردید کی کوئی کتاب اب نہیں ملتی۔ رامانج کے مقلدین نے بھی بھاسکر، جادو پرکاش۔ مادھو اور شیو لوگوں کی تعلیمات کی خفیف سی تردید کی ہے۔ مگر ان کی مساعی زیادہ تر شنکر کے خلاف تھیں۔

۱۱۳

یہ پہلے ہی مذکور ہوچکا ہے۔ کہ رامانج نے تفسیر برہم سوتر ویدانت سنگرہ ویدانت سار۔ ویدانت دیپ۔ شرح بھگوت گیتا کی شرح۔ گدیہ تریہ۔ بھگوت آرادھن کرم لکھے ہیں۔ روایتی بیانات کے مطابق رامانج نے ۱۰۱۷ء میں پیدا ہوکر ۱۱۳۷ء میں وفات پائی تھی۔ اس کی زندگی کے سوانحات عظیمہ کی تقریباً صحیح تواریخ حسب ذیل قرار دی گئی ہیں۔ ودیا پرکاش کے پاس تعلیم ۱۰۳۳ء، یامنا کی ملاقات کے لیے شری رنگم میں داخل ہونا ۱۰۴۳ء۔ احکام مقدسہ کو حاصل کرنا ۱۰۴۹ء، کولا کے راجا کی تعذیب کے خوف سے میسور کی طرف بھاگ جانا ۱۰۹۶ء۔ ہوئیسل دیش میں میسور کے جین راجا بٹی دیو کا تبدیل مذہب ۱۰۹۸ء۔ میلوکوٹ میں مندر کے دیوتا کا ستھاپن۔ ۱۱۰۰ء میلوکوٹ میں قیام ۱۱۱۶ء تک۔ شری رنگم میں واپسی ۱۱۱۸ء۔ انتقال ۱۱۳۷ء[1]۔

---

[1] گووند آچاریہ کی حیات رامانج۔ مذکورہ بالا بیان کے مطابق تعیناً ۱۰۴۲ء میں

باب ۱۵

اس کا بھتیجا اور مرید دشرتھی۔ اور اس کا شاگرد رشید کریش اس سے بندہ ۔سولہ سال چھوٹے تھے[1]۔ تفسیر راما نج پر جسے شری بھاشیہ بھی کہتے ہیں۔ سدرشن سوری نے تفسیر لکھی تھی۔ اس کی تصنیف کا نام شرت پر کا شکا ہے۔ اسے شری بھاشیہ کی اہم ترین تفسیر سمجھا جاتا ہے۔

ادبیات رامانج

جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے کہ رامانج کے بھاشیہ پر سب سے بڑی تفسیر شرت پر کا شکا مصنفہ سدرشن سوری ہے۔ شرت پر کا شکا کے لکھے جانے سے بیشتر ایک اور تفسیر شری بھاشیہ ودرتی رامانج کے شاگرد رشید رام مشر ولیشک نے اس کے زیر ہدایت لکھی تھی۔ یہ کتاب چھ ابواب پر مشتمل تھی ۔ اور عام معنوں میں یہ تفسیر نہیں ہے۔ بلکہ تفسیر رامانج کی خاص محتویات عظیمہ کا مطالعہ ہے۔ یہ رام مشر وہ نہیں جو یامنا کا استاد تھا۔ ویر راگھو داس نے شرت پر کا شکا پر ایک اور تنقید

۱۱۴

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ مرا ہو گا۔ جبکہ رامانج پہلے پہل شری رنگم میں آیا تھا۔ مگر گوپی ناتھ راؤ کے خیال میں یہ سانحہ ۱۰۳۸ء میں وقوع پذیر ہوا تھا۔ نیز اس کی رائے میں تعذیب کولا کی تاریخ بھی ۷۹-۱۰۷۸ء ہے۔ جو رامانج کے میسور کی طرف فرار سے مطابقت رکھتی ہو گی اور وہ شری رنگم میں ۱۱۱۷ء کے بعد واپس لوٹا ہو گا جبکہ کولا کے راجا کو لوتنگا کی موت واقع ہوئی تھی اس طرح رامانج کے شری رنگم میں پہلے پہل آنے اور میسور کی طرف بھاگنے کی تواریخ کے متعلق گووند آچاریہ اور گوپی ناتھ راؤ میں اختلاف پایا جاتا ہے گوپی ناتھ کے خیالات زیادہ معتبر معلوم ہوتے ہیں۔

[1] ۔ سہسر گیتا بھاشیہ کے علاوہ کریش نے ایک کتاب کریش وجے لکھی ہے۔

باب ۱۸

بنام بھاد پرکاشکا لکھی تھی۔ اس کتاب کے اعتراضات کا جواب سولھویں صدی کے ایک مصنف شٹھ کوپ آچاریہ نے بھاشیہ پرکاشکا دوشالو ڈھار لکھ کر دیا تھا۔ شرت پرکاشکا کی ایک اور تفسیر تونکا ہے اس کا مصنف وادھول شری نواس غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ شرت پرکاشکا کے مضامین کو ایک اور کتاب شرت پرکاشکا سارسنگرہ میں اختصار کے ساتھ بتلایا گیا ہے۔ تفسیر رامانج پر رامانج کے بھانجے واتسیہ وردا نے ایک اور تفسیر تتوسار لکھی ہے۔ اس مفسر کا دوسرا نام دیوراج تھا۔ یہ رامانج کی بہن کملا کا بیٹا اور کرلیش کے مرید شری وشنوچت کا شاگرد تھا۔ اس تتوسار نے ویرر اگھو داس کو اس کی تنقید رتن سارنی لکھنے پر آمادہ کیا۔ ویرر اگھو داس وادھول نرسنگھ گرو کا لڑکا اور وادھول وینکٹا چاریہ کے لڑکے وادھول وردا گرو کا شاگرد تھا۔ اس نے خود بھی شری بھاشیہ پر ایک تفسیر تات پریہ دیپکا لکھی تھی۔ ویرر اگھو داس غالباً چودھویں صدی کے نصف دیگر اور پندرھویں صدی کے اوائل میں ہوا ہے۔ رامانج کے خیالات کو ایک اور کتاب نیائے مکھ مالکا میں فاضلانہ طور پر اپیائے دیکشت نے جو سولھویں صدی کے وسط میں پیدا ہوا تھا۔ جمع کیا ہے۔ نیز تفسیر رامانج پر مشہور وینکٹ ناتھ نے اپنی تصنیف تتوٹیکا میں بحث کی ہے۔ شری بھاشیہ کی ایک اور تفسیر نیائے پرکاشکا مصنفہ[1] میگھ ناداری ہے۔ جو چودھویں صدی کے

۱۱۵

وینکٹ ناتھ کا ہم عصر تھا۔ ایک مزید تفسیر کا نام مت پرکاشکا ہے۔

---

[1] میگھ ناداری کی بڑی تصنیف نیائے دیومنی پر اس کتاب کے مابعد کے ایک حصے میں مفصل طور پر بحث کی گئی ہے۔ وہ اترے ناتھ کا لڑکا تھا۔ اس کی ماں کا نام ادھور نایکا تھا۔ اس کے تین بھائی تھے۔ ہستیادری ناتھ یا وارنادرش وردارات اور رام مشر تھے اس وارنادریش کو اس دارنادریش سے تمیز کرنا ہوگا۔ جو وادھولا گوتر کے وشر اکھی کا پوتا تھا۔ میگھ نادری کی دیگر تصانیف بھاد پربودھ اور مکشوپایہ۔ سنگرہ ہیں۔

باب۱ ۱۱۵

اس کا مصنف پرکال یتی غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ پرکاش یتی کا ایک شاگرد رنگ رامانج تھا جس نے شری بھاشیہ پر اپنی تنقید بصورت سُول بھاو پرکاشکا لکھی ہے۔ ایک شری نواس آچاریہ نے بھی برہم ودیا کومدی میں شری بھاشیہ پر تبصرہ رقم کیا ہے۔ یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ وہ کون سا شری نواس تھا۔ کیونکہ مدرسۂ رامانج میں اس نام کے کئی معلّم ہو گزرے ہیں۔ وینکٹ ناتھ کے شاگرد کپ کیش نے بھی شری بھاشیہ پر بحث کی ہے۔ سُدرشن سُتولکشناچاریہ نے بھی شری بھاشیہ پر ایک کتاب گرُو بھاو پرکاشکا لکھی ہے۔ یہ کپ کیش کی تصنیف گرُو تتو۔ پرکاشکا کے سہارے پر مرقوم ہوئی ہے۔ اصل میں یہ کتاب شُرت پرکاشکا کی شرح ہے۔ یہ مصنف شُدھ سَتّو لوگیندر کا لڑکا تھا۔ وہ رامانج کی خالہ کے اس خاندان سے ہے جس سے ویدانت کے اٹھارہ معلّمین کا ظہور ہوا ہے۔ وہ سومیہ جاما تر منی کا شاگرد تھا۔ اور غالباً اس نے سولھویں صدی کے آخر میں فروغ پایا تھا۔ گرُو بھاو پرکاشکا کی تفسیر گرُو بھاو پرکاشکا ویاکھیا کے نام سے لکھی گئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سُدرشن سوری نے شری بھاشیہ پر ایک اور تفسیر شرتی دیپکا کے نام سے رقم کی ہے۔ شری شیل خاندان سے شری نواس۔ تاتت پریہ اور لکشمی اولوی کے بیٹے اور اناپاریہ اور کونڈنا شری نواس ویکشت کے شاگرد رشید نے شری بھاشیہ پر ایک اور خلاصہ بنام تتو مار تنڈ لکھا ہے۔ وہ غالباً پندرھویں صدی کے آخر اور سولھویں صدی کے اوائل میں گزرا ہے۔ اس کے دادا کا نام اناگرُو تھا۔ اس نے تتو درپن۔ بھید درپن، سدھانت چنتامنی، سار درپن وِرودھ نِرودھ لکھی ہیں[1]۔ اسے شری شیل شری نواس بھی کہتے ہیں۔

[1] اس نے وِرودھ نِرودھ میں مکتی درپن (قلمی مسودہ ص ۸۲)۔ گیان رتن دیپک (قلمی مسودہ ص ۸۷) کا حوالہ دیا ہے اور اپنی تصنیف بھید درپن میں (قلمی نسخہ ص ۹۶) میں

باب ۱۵

نیز اس نے مندرجۂ ذیل کتب لکھی ہیں۔ جگیا سادرپن، نیائے دیومنی دیپکا
اور نیائے دیومنی سنگرہ۔ نیائے دیومنی دیپکا کی نیائے دیومنی کو لیکھناداری
کی نیائے دیومنی سے تمیز کرنا چاہیے۔ کیونکہ یہ رامانج بھاشیہ کا منظوم خلاصہ
نثر میں اس کی شرح کے ساتھ ہے۔ نیائے دیومنی سنگرہ یہ کتاب
۱۱۶ نثر میں تفسیر رامانج سے متعلق ہے۔ اس کے ابتدائی چار سوتروں میں مخالفین
کے اعتراضات کی تردید کی گئی ہے۔ نیائے دیومنی سنگرہ اس
نیائے دیومنی سے بہت چھوٹی کتاب ہے۔ جس کا حوالہ بغرض تفصیلات
اکثر اوقات دیتا ہے۔ اس میں رامانج کے خلاف اعتراضات کا ذکر
معترض کا نام لیے بغیر آتا ہے نیائے دیومنی میں مصنف نے ان
امور پر مفصل بحث کی ہے جن کا خلاصہ اس کتاب میں پایا جاتا ہے۔
اسطور پر شری لو اس نے تین کتابیں لکھی ہیں نیائے دیومنی، نیائے دیومنی سنگرہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اپنی کتاب گن درپن کا حوالہ دیتا ہے وہ اپنی تصنیف ورودھ نیرودھ
میں اپنی مزید تصانیف ادویت بان کٹھار اور بھید منی (قلمی نسخہ ص ۳۷)۔ بھید درپن
(قلمی نسخہ ص ۲۸)۔ سار درپن (قلمی نسخہ ص ۶۶)۔ تتو مارتنڈ (قلمی نسخہ ص ۷۸) کا حوالہ
دیتا ہے۔ اس کی تصنیف سار درپن فلسفۂ رامانج کی خاص محتویات کا ذکر کرتی ہے۔ اپنی
تصنیف ورودھ نیرودھ (قلمی نسخہ ص ۳۷) میں وہ اپنے بڑے بھائی کی تصنیف ورودھ بھجن
اور اپنی تصنیف سدھانت چنتامنی (قلمی نسخہ ص ۱۲) کا حوالہ دیتا ہے۔ اپنے بھائی کے
بارے میں وہ کہتا ہے۔ کہ ورودھ نیرودھ میں زیادہ تر انہیں دلائل کی دوبارہ
ترتیب دی گئی ہے۔ جو ورودھ بھجن میں پیش کی گئی ہیں۔ ورودھ نیرودھ میں ان
میں سے بعض کو طوالت دی گئی ہے اور بعض کو مختصر طور پر اور ترتیب جدید میں پیش
کیا ہے۔ پس ورودھ نیرودھ کے متعلق خود اس کا مصنف تسلیم کرتا ہے کہ وہ اس کے
برادر کلاں اناباریہ کی تصنیف ورودھ بھجن پر درحقیقت مبنی ہے۔

۱؎۔ اس کتاب میں بحث کا عام طریقہ مخالفین کے خیالات کی تردید میں طویل بحث کرتے ہوئے
مسئلۂ وششٹادویت کے خاص دلچسپ امور کے متعلق مثبت دعووں کو بطور نتائج بیان کرتا ہے۔

باب ۸ اور نیائے دیومنی دیپکا۔ اپنی تصنیف سدھانت چنتامنی میں شری نواس زیادہ تر اس مسئلے کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ برہم کل جاندار اور بیجان مخلوق کی پیدائش کی علت واحد ہے۔ اس کتاب میں قدم قدم پر وہ شنکر کے مسئلۂ تعلیل برہم کی تردید کرتا ہے۔

مزید براں ویشکا چاریہ نے شری بھاشیہ پر شرح پریوگ رتن مالا لکھی ہے۔ نارائن منی نے بھاو پر دیپکا اور پرشوتم نے سبودھنی شری بھاشیہ پر بطور تفسیر لکھی ہیں۔ یہ مصنف غالباً سترھویں صدی میں گزرے ہیں۔ ویرراگھوداس نے بھی تات پریہ دیپکا میں شری بھاشیہ پر تنقید کی ہے۔ واتسیہ ورد کے تتوسار پر اس کی تنقید رتن ساری کے تعلق میں اس کا نام مذکور ہو چکا ہے۔ شری بھاشیہ کی تفسیرات کے طور پر شری نواس تاتا چاریہ نے لگھو پر دیپکا، شری وتسانک شری نواس نے شری بھاشیہ سار ارتھ اور شٹھ کوپ نے برہم سوتر ارتھ سنگرہ لکھی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ ان مصنفوں نے سولھویں صدی کے آخری حصے میں فروغ پایا تھا۔ شری وتسانک شری نواس کی تصنیف کا خلاصہ رنگا چاریہ نے شری وتس سدھانت سار کی صورت میں کیا ہے۔

سترھویں صدی کے وسط میں اپتیا دیکشت نے برہم سوتر پر شرح نیائے مکھ مالکا کے نام سے لکھ کر رامانج کے خیالات کی خاص توجہ

۱۱۷ کے ساتھ پیروی کی ہے۔ رنگا رامانج نے بھی برہم سوتر پر ایک تفسیر شاریرک شاستر ارتھ دیپکا کی صورت میں رامانج کی تعبیرات کے عین مطابق لکھی ہے۔ شری بھاشیہ کی اس کی تفسیر مول بھاو پر دیپکا کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ نیز اس نے وینکٹ ناتھ کی تصنیف نیائے سدھانجن کی ایک تفسیر نیائے سدھانجن ویاکھیا کے نام سے لکھی ہے۔ وہ پرکال یتی کا شاگرد تھا۔ اور غالباً سولھویں صدی میں گزرا ہے۔ اس نے تین اور کتابیں لکھی تھیں۔ وشے واکیہ دیپکا۔ چھاندوگیہ اپنشد بھاشیہ اور رامانج سدھانت سار۔ رامانج داس

ابجلا جسے مہا چاریہ بھی کہتے ہیں۔ غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ وہ وادھولا شری نواس کا شاگرد تھا۔ ضروری ہے۔ کہ یہ وادھولا شری نواس جو ادھیکرن سار ارتھ دیپکا کا مصنف ہے۔ اس شری نواس داس سے پہلے ہوا ہوگا جو تیندر مت دیپکا کا مصنف ہے اور جو مہا چاریہ کا شاگرد تھا۔ مہا چاریہ نے ایک کتاب پاراشریہ وِجے لکھی ہے۔ جو رامانج ویدانت کا ایک مقالہ ہے۔ اس نے شری بھاشیہ پر ایک اور کتاب برہم سوتر بھاشیہ اُپنیاس لکھی ہے۔ مہا چاریہ کی دیگر تصانیف یہ ہیں برہم ودیا وِجے۔ ویدانت وجے۔ بھاشیہ تریہ میمانسا۔ رامانج چرت چلوکہ اشٹادشش ادھیارتھ نربنے اور چنڈا مارت جو وینکٹ ناتھ کی شت دوشنی کی تفسیر ہے۔ اسے رامانجاچاریہ سے جسے وادی ہنسامبو واہ بھی کہتے ہیں اور جو وینکٹ ناتھ کا چچا تھا۔ تمیز کرنا چاہیے۔

ایک اور کتاب شری بھاشیہ وارتک ہے۔ جو مذکورہ بالا صدر اکثر غیر مطبوعہ کتب کے مقابلے میں طبع ہو چکی ہے۔ یہ کتاب منظوم ہے مگر مصنف نے اپنا نام نہیں بتلایا۔ سینا ناتھ یا بھگوت سینا پتی مشر نے جو مابعد میں گزرا ہے۔ ایک کتاب شاریرک نیائے کلاپ لکھی ہے وِجیندر بھکشو نے شاریرک میمانسا برتی لکھی ہے اور رگھوناتھاریہ شاریرک شاستر سنگتی سار کا مصنف ہوا ہے۔ سندرراج دیشک نے جو سولھویں صدی کا ایک مصنف تھا۔ شری بھاشیہ پر سیدھی سادی تفسیر برہم سوتر بھاشیہ ویاکھیا لکھی ہے۔ وینکٹ آچاریہ جو غالباً سولھویں صدی میں گزرا ہے۔ نظم میں ایک کتاب یہ برہم سوتر بھاشیہ پورب پکش سنگرہ کاریکا لکھی ہے۔ یہ وینکٹ آچاریہ پرتی وادی بھیکشری کے نام سے بھی مشہور تھا۔ نیز اس نے آچاریہ پنچ شت کو بھی منظوم کیا ہے۔ چمپ کیش نے جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے۔ شری بھاشیہ پر ایک تفسیر شری بھاشیہ ویاکھیا لکھی ہے۔ وینکٹ ناتھ آچاریہ نے ایک کتاب شری بھاشیہ سار لکھی ہے شری ورتسانک شری نواس آچاریہ نے شری بھاشیہ سارارتھ سنگرہ کو

تصنیف کیا ہے۔ شری رنگاچاریہ نے شری بھاشیہ سدھانت سار اور شری نواس اچاریہ نے شری بھاشیہ اپنیاس لکھے ہیں۔ دو اور تفسیرات ہیں۔ برہم سوتر بھاشیہ سنگرہ وورن اور برہم سوتر بھاشیارمبھ پر لیکن یہ محض قلمی نسخہ ہیں ان کے مصنفوں کے نام نہیں ملتے۔ تیرھویں صدی کے وینکٹ ناتھ نے ادھیکرن سارا ولی اور رنگاچاریہ شری نواس نے ادھیکرن سارارتھ دیپکا کو تصنیف کیا ہے۔ وردا ریہ یا ورد ناتھ ولد وینکٹ ناتھ نے ادھیکرن سارا ولی کی ایک تفسیر ادھیکرن چنتامنی کے نام سے لکھی ہے۔ اس قسم کے مضامین پر ایک اور کتاب ادھیکرن یکتی دلائل ہے۔ لیکن اگرچہ مصنف شری نواس کی مدح و ستائش کرتا ہے مگر اپنا نام نہیں بتلاتا اور اس لیے یہ جاننا مشکل ہے۔ کہ وہ کون سا شری نواس تھا۔ جگناتھ یتی نے رامانج بھاشیہ کے مطابق برہم سوتر کی تفسیر لکھی ہے اور اس کا نام برہم سوتر دیپکا ہے۔ اس طرح دیکھا جاتا ہے۔ کہ رامانج بھاشیہ نے کئی علما اور مفکرین کو ایک روحانی تحریک دی تھی۔ اور اس کی بنا پر عظیم ادبیات کا ظہور ہوا مگر یہ بات افسوس کے ساتھ کہنی پڑتی ہے۔ کہ رامانج بھاشیہ پر یہ وسیع ادبیات مبصرانہ کوئی فلسفیانہ اہمیت نہیں رکھیں۔ رامانج کے ویدانت سنگرہ پر چودھویں صدی کے سدرشن سوری نے تفسیر بنام تات پریہ دیپکا لکھی ہے وہ واگ وجے یا وشوجے کا لڑکا اور واتسیہ ورد کا شاگرد تھا۔ رامانج بھاشیہ پر تبصرے کے علاوہ جس کا ذکر پیشتر ہو چکا ہے۔ اس نے ایک کتاب سندھیا وندن بھاشیہ لکھی ہے رامانج کی ویدانت۔ دیپ (برہم سوتر کی ایک مختصر تفسیر) پر سولھویں صدی میں اہوبل رنگ ناتھ یتی نے تبصرہ کیا ہے۔ رامانج کی تصنیف گدیہ تریہ پر وینکٹ ناتھ نے تنقید لکھی ہے اور سدرشناچاریہ نے اس کی شرح حوالہ قلم کی ہے۔ مابعد کے ایک مصنف کرشن پد نے بھی ایک اور تفسیر لکھی ہے۔ رامانج کی تفسیر گیتا پر وینکٹ ناتھ نے

باشیا تفسیر لکھی ہے۔ ویدانت سار برہم سوتر پر رامانج کی مختصر تفسیر شری بھاشیہ پر مبنی ہے۔

رامانجا چاریہ جسے وادی ہنسا مبو واہ چاریہ بھی کہتے ہیں۔ اتریہ گوتر سے پدم ناتھ کا لڑکا اور وینکٹ ناتھ کا ماموں تھا۔ تیرھویں یا چودھویں صدی میں گزرا ہے۔ اس نے ایک اہم کتاب نیہ کلیشں یا نیائے کلیشں جس کا پہلے بھی ذکر آچکا ہے۔ لکھی ہے۔ نیز اس نے ودیہ سوری پربھاو دیپکا۔ سروورشن شرومنی اور موکشں سِدھی لکھی تھیں۔ جن کا حوالہ وہ خود ہی نیائے کلیشں میں پیش کرتا ہے[1]۔ ایسا معلوم ہوگا۔ کہ نیائے کلیشں وششٹا دویت کے مذہب کے سب سے پہلے مقالاتِ منطق و وجودیات میں سے ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں۔ کہ اس کے علاوہ اور مقالات بھی ہیں۔ ۱۱۹ جو اسی زمانے میں اور رامانج سے بھی پہلے لکھے گئے تھے۔ چنانچہ نتھو منی نے نیائے تتو لکھ کر گوتم کے منطقی تصورات کی تردید کی اور منطق کے ایک نظامِ جدید کی بنا ڈالی۔ وشنو چت نے جو رامانج سے چھوٹا اور اس کا ہم عصر تھا دو کتابیں لکھیں پرمیہ سنگرہ اور سنگتی مالا۔ ورد وشنو مشر نے جس نے غالباً بارھویں صدی کے نیم موخر یا تیرھویں صدی کے اوائل میں فروغ پایا تھا' مان یا تھا تمیہ نرنے لکھی تھی ورد نارائن بھٹارک سے۔ جو وینکٹ ناتھ سے پیشتر گزرا ہے۔ نیہ گیا پری تران لکھی[2]۔ پراشر بھٹارک نے بھی۔ جو غالباً تیرھویں صدی میں گزرا ہے۔ تتو رتنا کر تصنیف کی[3]۔ وینکٹ ناتھ نے ان تمام کتب کا حوالہ اپنی تصنیف نیائے پری شدھی میں دیا ہے۔ مگر مصنف ہذا کو ان کے قلمی مسودے نہیں مل سکے۔ وانتیہ واد کی تصانیف کا ذکر ایک الگ فصل میں آیا ہے۔

[1] میں موکشں سدھی کا قلمی نسخہ حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوسکا۔ اور جہاں تک میرا خیال ہے۔ یہ کتاب تلف ہو چکی ہے۔

[2] کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک کتاب نیائے سدرشن بھی لکھی تھی جس کا ذکر تتو کتا کلاپ (میسور ۱۹۳۳) میں آتا ہے۔

[3] اس نے ایک اور کتاب بھگوت گن درپن بھی لکھی ہے۔

باب۱

ونیکٹ ناتھ جسے ویدانت دیشک ۔ ویدانت آچاریہ اور کوی تارکک سنگھ بھی کہتے ہیں ۔ مذہب وشسٹا دویت کے اعلیٰ ترین افراد میں سے تھا ۔ وہ کانجی ورم میں ٹپل کے مقام پر ۱۲۶۸ء میں پیدا ہوا تھا ۔ اس کے باپ کا نام اننت سوری اور اس کا دادا پنڈری کاکش تھا ۔ وہ وشنو متر گوتر سے تعلق رکھتا تھا ۔ اور اس کی ماں توتارمبا اُس آترے رامانج کی بہن تھی جسے وادی کلہنشا بوداچاریہ بھی کہتے ہیں ۔ اس نے اپنے ماموں آترے رامانج کے پاس تعلیم پائی تھی ۔ اور کہا جاتا ہے کہ جب وہ ابھی پانچ برس کا تھا ۔ وہ اس کے ساتھ واتسیہ ورداچاریہ کے پاس گیا تھا ۔ روایت یہاں تک بیان کرتی ہے ۔ کہ اس ابتدائی عمر میں بھی اس کے اندر اس قدر قبل از وقت شعور پایا گیا ۔ کہ واتسیہ وردنے پیشین گوئی کردی ۔ کہ وہ کبھی مذہب وشسٹا دویت کی استواری کا ایک عظیم رکن ہوگا اور فلسفے کے تمام نظامات باطلہ کو رد کر دے گا[1] ایسا معلوم ہوتا ہے ۔ کہ اس نے خود ورداچاریہ کے پاس بھی تعلیم پائی تھی ۔ اور یہ کہا جاتا ہے ۔ کہ وہ انچھا برتی سے گذارہ کرتا تھا یعنی گلیوں میں بھیک مانگتا تھا ۔ اور اس نے ساری عمر فلسفیانہ اور مذہبی کتب لکھنے میں صرف کی ۔ وہ سنکلپ سوریہ اُدئے میں کہتا ہے ۔ کہ جب وہ یہ کتاب تحریر کر رہا تھا ۔ اس وقت تک وہ شری بھاشیہ کا مطالعہ تیرہ بار کر چکا تھا ۔ جب وہ کانجی اور شری رنگم میں رہتا تھا ۔ تب اسے مختلف اور باہم مخالف فرقوں کے درمیان کام کرنا پڑتا تھا ۔ اور پلائی لوکاچاریہ نے جو عمر میں اس سے بہت بڑا اور ٹینگیلائی مذہب کا جس کے خلاف ونیکٹ ناتھ لڑتا رہا ۔ حامی تھا ۔ اس کی تعریف میں ایک نظم لکھی تھی ۔ اہل ادب اس بات میں عام طور پر متفق الرائے ہیں کہ ونیکٹ ناتھ نے ۱۳۶۹ء میں وفات پائی تھی ۔ اگرچہ بعض اس کی موت کو ۱۳۷۱ء کا واقعہ بھی تبلاتے ہیں ۔ اس نے طویل عمر پائی اور اپنے وقت کا بہت سا حصہ شمالی علاقوں مثلاً وجیانگر ۔ متھرا ۔ برندابن ۔ ایودھیا ۔ پوری کی یاترا میں صرف کیا ۔

۱۲۰

[1] کہا جاتا ہے ۔ کہ اسے ورداچاریہ نے سعادت عطا کرتے ہوئے کہا کہ وہ بھگوان کی گھنٹی کا اوتار ہے ہند کے ویشنو مصلحین ازننی راج گوپالاچاریہ ۔

وینکٹ ناتھ اور ودیارنیہ کی دوستی کی روایت صحیح یا غلط ہو سکتی ہے۔ مگر ہم اتنا جانتے ہیں۔ کہ ودیارینہ نے تتو مکتا کلاپ کو پڑھا تھا۔ جیسا کہ وہ سرو درشن سنگرہ میں وششٹا دویت کے بیان میں اس میں سے حوالجات پیش کرتا ہے۔ جب وینکٹ ناتھ متوسط عمر کا تھا۔ سدرشن سوری مصنف شرت پرکاشکا بوڑھا ہو چکا تھا۔ کہتے ہیں۔ کہ اس نے وینکٹ ناتھ کو شری رنگم بلا کر شری بھاشیہ کی اپنی تفسیر اس غرض سے اس کے حوالے کر دی۔ کہ وہ زیادہ تر اشاعت حاصل کر سکے۔ وینکٹ ناتھ نے خود شری بھاشیہ کی تفسیر تتو ٹیکا کے نام سے لکھی ہے۔ اگرچہ وہ مشفقانہ اور زاہدانہ مزاج رکھتا تھا۔ لیکن اس کے دشمن بہت تھے۔ جو اسے بے شمار طریقوں سے ڈرانے اور ذلیل کرنے میں کوشاں رہتے تھے۔ خدا کے روبرو تفویض ذات (پرپتی) کی ماہیت کے متعلق ان ایام کے شری وشنو کے فضلا کی تصانیف میں بڑا اختلاف نمودار ہو گیا تھا۔ اور اگرچہ دو بالکل ہی مختلف فرقے پیدا ہو گئے تھے۔ جو پرپتی کی ماہیت کے مختلف معنی لیتے تھے لیکن اختلافات خفیف اور رسمی نوعیت کے تھے مثلاً ماتھے پر نشانات وغیرہ۔ ان دو فرقوں میں وڈکلائی کا پیشوا وینکٹ ناتھ تھا اور تینگلائی کا پیشوا پلائی لوکا چاریہ تھا۔ بعد میں سومیہ جاما ترمنی تینگلائی فرقے کا مسلمہ پیشوا ہو گیا۔ اور اگرچہ یہ پیشوا ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردانہ جذبات رکھتے تھے۔ لیکن ان کے مقلدین اپنے خیالات میں ان چھوٹے چھوٹے اختلافات کو بہت بڑے جان کر ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ لڑتے جھگڑتے رہتے تھے۔ اور یہ امر سب کو معلوم ہے کہ اب بھی ان فرقوں کے درمیان جھگڑے دیکھے جاتے ہیں۔

وینکٹ ناتھ کے عین حیات میں ہی ملک کافور نے جو علاؤالدین کا جرنیل تھا۔ ۱۳۱۰ء میں حملہ کیا۔ اس نے ورنگل اور دوار سمدر کے علاقوں کو آسانی کے ساتھ فتح کر کے انتہائی جنوب کا رخ کرتے ہوئے ہر جگہ تباہی اور غارت گری پھیلا دی تھی۔ ۱۳۲۶ء میں مسلمانوں نے شری رنگم پر حملہ کر کے مندر اور شہر کو لوٹ لیا تقریباً ۱۳۵۱ء میں راجا بک اول نے ہندو راجیہ قائم کیا تھا۔ جب مسلمانوں نے شری رنگم کے مندر کو لوٹا۔ تب اس مندر کے پوجاری رنگ ناتھ

باب۲

دیوتا کی مورتی کو لیکر مُدورا کی طرف بھاگ گئے تھے۔ جس کی ستھاپنا (قائم کرنا) تربچی میں کی گئی۔ اور وہاں اس کی پوجا شروع ہوگئی۔ بک کے لڑکے کمپن نے جنوبی علاقے فتح کرنا شروع کیا اور بالآخر اس کا جرنیل گوپن رنگ ناتھ کو پھر شری رنگم میں لانے میں کامیاب ہوگیا۔ اس واقعے کو وینکٹ ناتھ نے منظوم کرکے ابدی بنادیا ہے۔ یہ نظم اس وقت بھی شری رنگم کی دیواروں پر لکھی ہوئی موجود ہے۔ اور بعض اہل سند کا یہ بھی خیال ہے۔ کہ یہ نظم خود اس نے نہیں لکھی تھی۔ صرف اس کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ یہ روایت ایک تامل کتاب کوی لوئوگو میں درج ہے۔ نیز یہ پندرھویں صدی کی وڑکلائی گرو پرپرا میں بھی پائی جاتی ہے۔ شری رنگم کے قتلِ عام کے وقت وینکٹ ناتھ نے خود کو مردہ لاشوں کے درمیان چھپا لیا تھا۔ اور بعد میں میسور کی طرف بھاگ گیا۔ وہاں کچھ سال رہ کر کوئمبتور میں ایک کتاب ابھیتی ستو لکھی۔ جس میں اس نے مسلمانی حملوں اور شری رنگم کی حالتِ زار کو بیان کیا ہے۔ اور جب اس نے گوپن کی کوششوں کی بدولت رنگ ناتھ کے شری رنگم پہنچ جانے کی خبر پائی تو وہاں پہنچ کر اس جرنیل کی قابل ستائش مساعی پر کتاب لکھی تھی۔[1]

وینکٹ ناتھ مختلف موضوعات پر ثمر خیز مصنف ہونے کے علاوہ ایک قابل شاعر بھی تھا شاعری میں اس کی اہم تصانیف یادوا بھیودے ہنس سندیش سبھا شت نیوی اور سنکلپ سوریہ اُدے ہے جو کہ دس باب کا ایک تمثالی ڈراما ہے ہیں۔ یادوا بھیودے میں کرشن کی زندگی کو بیان کیا ہے۔ اس کی تفسیر اپیا دیکشت ایسے فاضل شخص نے کی ہے۔ سبھاشت نیوی ایک ناصحانہ نظم ہے جس کی شرح شری شیل گوتر والے وینکٹ ناتھ کے بیٹے شری نواس سوری نے

---

[1] یہ نظم ایپی گرافیکا انڈیکا کی جلد ششم صفحہ ۳۲۰ پر درج ہے۔ اس واقعے کا ذکر وڈیاچاریہ کی تصنیف ویدانت ویشک وبھو پرکاشکا اور بتیند رپرؤں میں موجود ہے۔ وبھو پرکاشکا کی رو سے وینکٹ ناتھ ۱۲۶۹ء میں ہوکر ۱۳۶۹ء میں مرگیا۔ گوپن کی بدولت شری رنگ ناتھ کا دوبارہ ستھاپن ۱۳۷۱ء میں ہوا۔

باب ۱۲ ۱۲۲

لکھی ہے۔ غالباً وہ پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی ایک اور نظم ہنس سندیش ہے۔ وہ اپنی تصنیف سنکلپ سوریہ اُدے میں پربودھ چندرادے کے نمونے پر انتہائی کمال حاصل کرنے میں انسانی روح کی مشکلات اور تکالیف ناٹکی طرز میں بیان کرتا ہے۔ اس نے ہیہ گریو ستوتر۔ دیو نایک پنچا شت۔ پادکا سہسر نام کی مانند تقریباً بتیس نظمیں لکھی ہیں۔ نیز اس نے عبادت اور رسوم کے متعلق بھی یہ مختصر نغمات لکھے ہیں۔ یگیو پویت پرتشٹھا۔ آرادھن کرم۔ ہری دین تلک وشیو دیو کارِکا، شری پنچ راتر رکشا، سچرتر رکشا اور نکشیپ رکشا۔ نیز اس نے مختلف ذریعوں سے مسئلۂ پرپتی کے متعلق نظوم کو فراہم کرکے ایک کتاب نیاس وِنشتی اور اس پر مبنی ایک اور کتاب نیاس تلک لکھی جس پر اس کے بیٹے نے نیاس تلک دیا کھیا کے نام سے تفسیر لکھی ہے۔ اِسی جلد میں پنچ راتر کے باب میں اس کی تصنیف پنچ تنتر رکشا پر مناسب بحث کی جا چکی ہے۔ اس نے ایک کتاب تَسلیا رتھ سار لکھی ہے۔ دو کتابیں علم الادویات پر رس بھوما مرت اور ورکش بھوما مرت لکھی ہیں۔ پُرانک جغرافیہ کے مضمون پر ایک اور کتاب بھوگول نرنے رقم کی ہے۔ ان کے علاوہ ایک فلسفیانہ منظوم کتاب تتو مکتا کلاپ تصنیف کرکے اس پر خود ہی سروارتھ سدھی کے نام سے تفسیر بھی لکھ دی جس کے بارے میں وینکٹ ناتھ کے حصۂ خاص میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے۔ اس کتاب پر دو تفسیرات موجود ہیں آنند دایِنی یا آنند ولری (بعض قلمی نسخوں میں) یا نرسنگھ راجیا اور بھاوپرکاش۔ موخرالذکر کتاب شارحانہ صفت کی ہے آنند وایِنی کے مصنف واتسیہ نرسنگھ دیو جو نرسنگھ سوری اور تو تارمبا کا لڑکا تھا اور دیوراج سوری ہوئے ہیں۔ نرسنگھ دیو کا نانا کوشِک شری بھاشیہ شری نواس تھا اور اس کا استاد بھی۔ اس کا ایک اور معلم اپتیا چاریہ تھا۔ یہ دیوراج سوری غالباً وِمب تتو پرکاشکا اور چرم اپائے تات پریہ کا مصنف ہوا ہے۔ نرسنگھ دیو کی دیگر تصانیف پر اتتو دیپکا، بھید وھکار نیکار ٹمنی ساد وِھکار۔ سدھانت نرنے۔ وینکٹ ناتھ کی نکشیپ رکشا پر تفسیر بنام نرسنگھ راجیا اور شت دوشنی کی ایک شرح ہیں۔ یہ نرسنگھ دیو غالباً سولھویں صدی میں گزرا ہے۔ وہ تفسیر جسے

باب ۱ | بھاویرکاش کہا جاتا ہے۔ نیائے رنگیش نے لکھی تھی ۔ وہ خود کو کالی جیت کا شاگرد بتلاتا ہے۔ مگر لازمی طور پر یہ کالی جیت لوکا چاریہ سے ضرور مختلف شخص ہوگا ۔

۱۲۳ | کیونکہ بھاویرکاشکا آنند وا ہنی کا حوالہ دینے کی وجہ سے اس سے بعد کی ہے۔ یہ بالضرور سولھویں صدی کے اخیر یا سترھویں صدی کے شروع میں مرقوم ہوئی ہوگی۔

وینکٹ ناتھ نے ایک کتاب نیائے پری شدھی بھی لکھی ہے۔ یہ وشِشٹا دویت مذہب کی ایک جامع منطقیانہ کتاب ہے۔ اس پر شری نواس داس نے تنقید کی ہے۔ شری نواس داس وینکٹ ناتھ کے شاگرد دیوراجا چاریہ کا لڑکا تھا۔ ہوسکتا ہے۔ کہ وہ آنند وا ہنی کے مصنف نرسنگھ دیو کا چچا اور استاد ہو۔ اس کی تفسیر کا نام نیائے سار ہے۔ نیائے پری شدھی پر دو اور تفسیرات لکھی گئی تھیں۔ ایک تو اہوبِلا کے مرید شٹھ کوپ یتی کی تصنیف پرکاش اور دوسری نیائے پری شدھی ویاکھیا مصنفہ کرشنا تاتا چاریہ۔

وینکٹ ناتھ نے ایک کتاب نیائے شدھا نجن نیائے پری شدھی کے تتمے کے طور پر لکھی ہے اس کے مضامین کا ذکر وینکٹ ناتھ پر ایک جداگانہ باب میں موجود ہے۔ اس نے ایک اور کتاب پرمت بھنگ لکھی ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور کتاب مناظرہ شتت دوشنی تصنیف کی ہے۔ اس کتاب کا نام ظاہر کرتا ہے۔ کہ اس میں ایک صد تردیدات موجود ہوں گی۔ مگر اس کی موجودہ مطبوعہ صورت میں صرف چالیس تردیدات پائی جاتی ہیں۔ سب سے بڑھ کر مشہور تفسیر جو وادھولا شری نواس کے شاگرد رامانج داس نے لکھی ہے۔ چنڈ مارت ہے۔ تمام وہ اہم مناظرات جو مدرسۂ شنکر کے خلاف اس میں پائے جاتے ہیں۔ ایک جداگانہ باب میں بیان کئے گئے ہیں۔ اس کی ایک اور تفسیر نرسنگھ راج نے لکھی ہے۔ اسے چنڈ مارت بھی کہتے ہیں۔ ایک اور تفسیر سہسر کرنی مصنفہ شری نواس آچاریہ بھی پائی جاتی ہے۔

وینکٹ ناتھ نے شری بھاشیہ کی تفسیر تتو ٹیکا کے علاوہ شری بھاشیہ کے مضامین کا خلاصہ ایک کتاب ادھیکرن سارا ولی میں بیان کیا ہے۔ اس کے متعلق

باب ۱

اس کے لڑکے کمار ویدانتا چاریہ وردناتھ نے ایک کتاب ادھیکرن سارا ولی ویاکھیا یا ادھیکرن چنتامنی لکھی ہے۔ نیز اس نے دو رسالے چکر سمرتھن اور ادھیکرن درپن لکھے ہیں۔ ایک تفسیر ایش اپنشد کی اور ایک یامنا کے گیتارتھ سنگرہ پر گیتارتھ سنگرہ رکشا کے نام سے لکھی ہیں۔ ایک اور تفسیر رامانج کے گیتا بھاشیہ کی تات پریہ چندرکا کے نام سے لکھی ہے۔ نیز اس نے رامانج کی تصنیف گدیہ ترییہ پر تنقید لکھی ہے۔ اس کا نام تات پریہ دیپکا ہے۔ اس نے یامنا کی چتہ شلوکی اور ستوترتنا کر کی تفسیرات بھاشیہ رکشا کے نام سے لکھی ہیں۔ مزید براں اس نے منی پرد ال کے نمونے پر بتیس منظوم کتابیں لکھی ہیں جن میں سے بعض کا ترجمہ سنسکرت میں ہو چکا ہے۔ ان کتب کے نام سمپرد اے پری شدھی، تتو پدوی، رہسیہ پدوی، تتو نونیتم، بھاشیہ نوانیتم، تتو ماترکا بھاشیہ ماترکا، تتو سندیش، رہسیہ سندیش، وِورن، تتو رتناولی، تتو رتناولی سنگرہ، بھاشیہ رتناولی، رہسیہ رتناولی ہردیہ، تتو تریہ چلوک، رہسیہ تریہ چلوک، سار دیپ، رہسیہ تریہ سار، سار سار، ابھے پردان سار، تتو شکھامنی، رہسیہ شکھامنی، انجلی ویبھو، پردھانا تتک، اپکار سنگرہ، سار سنگرہ، وِردھ پری ہار، منی واہن بھوگ، مدھر کوہی ہردے، پرم پاد سوپان، پرمت بھنگ، ہستی گری بھاشیہ، وِردھ چند سار، درودوینشد تات پریاولی اور نگم پر یمیل ہیں۔ موخر الذکر یہ کتب آلواروں کی تعلیمات کا خلاصہ پیش کرتے ہیں جو تامل زبان میں چوبیس نظموں کا مصنف گزرا ہے[1]۔

۱۲۴

نیز وینکٹ ناتھ نے ایک رسالہ وادی تریہ کھنڈن لکھا تھا جس میں اس نے شنکر یادو پرکاش اور بھاسکر کے خیالات کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ شنکر کے خلاف سب سے زیادہ دلایل پیش کی گئی ہیں۔ جبکہ یادو پرکاش اور بھاسکر کے متعلق بہت نرمی کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ اس نے میمانسا پر بھی دو کتابیں

[1] ان تامل کتب کی فہرست مصنف نے تتو ٹکا کلاپ مطبوعہ میسور کی تمہید سے تیار کی ہے۔ یہ کتب مصنف حاضر کو دستیاب نہیں ہو سکیں۔

میمانسا پادُکا اور سیشور میمانسا لکھی ہیں موخرالذکر کتاب میں وینکٹ ناتھ جیمنی کے میمانسا سوتر کی تفسیر شابر سوامی سے مختلف طور پر کی ہے۔ اس کی یہی بڑی کوشش تھی۔ کہ میمانسا سوتر کی توضیح اس طرح پر کی جائے۔ کہ یہ برہم سوتر کے ساتھ تصادم رکھنے کی بجائے تعلیماتِ برہم سوتر کا تعریبفی تتمہ شمار ہو۔ چنانچہ وہ جیمنی کے پہلے سوتر کی توضیح کرتے وقت کہتا ہے۔ کہ ویدوں کے مطالعے کا زمان صرف ویدوں کو پڑھنے پر ہی پورا ہو جاتا ہے۔ اس زمان میں اصل عبارات کے معانی کی کھوج اور میمانسا کے مطالعے کا ذکر ہی موجود نہیں۔ یہ بات اصل عبارات کے معانی اور استعمالات کی قدرتی خواہش سے حاصل ہو جاتی ہے۔ اس لئے میمانسا کا مطالعہ برہمچاری کے آخری غسل کے بعد بھی شروع کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح ایک برہمچاری اپنے گرو کے گھر میں بطور برہم چیاری لازمی تعلیمات حاصل کرنے کے بعد بھی میمانسا کا مطالعہ جاری رکھنے کے لئے ٹھہر سکتا ہے لیکن ایسا کرنا اس کا لازمی فرض نہیں ہے۔ اس کے بعد دھرم کی ماہیت بیان کرتا ہوا وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ دھرم وہی ہے جو ہماری بھلائی کا موجب اور احکامات کے مطابق ہو۔ اور اگرچہ دھرم کے لفظ کو لوگ دوسرے معنوں میں بھی استعمال کر سکتے ہیں۔ مگر اس کے مذکورۂ بالا مسلمہ معنوں میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ سمرتی۔ پرانوں۔ پنچ راتر۔ برہم سوتر وغیرہ کے احکام ہی دھرم ہیں۔ کیونکہ یہ اپنے اصلی چشمہ وید پر مبنی ہیں۔ ماہیت دھرم کی صحت کا فیصلہ ویدوں کے متن کے سوا اور کسی ثبوت سے نہیں ہو سکتا۔ تمام مشکوک اور متنازع فیہ امور میں میمانسا سوتر کے معنی اس طرح پر لینے واجب ہیں کہ جیمنی کے گرو بادرائن کے خیالات کے مخالف نہ ہوں۔

وینکٹ ناتھ کالڑکا بھی ویدانت کا بہت بڑا مصنف ہوا ہے۔ وہ کمارویدانتاچاریہ یا وردا ریہ یا وردناتھ یا وردوشنکاچاریہ یا وردراج سوری یا وردنائک سوری یا وردگرو کہلاتا تھا۔ اس نے ایک کتاب تتوتریہ چلوک سنگرہ سنسکرت نثر میں لکھی ہے۔ جس میں وہ وینکٹ ناتھ کی تنال تتوتریہ چلوک کے مضامین کا خلاصہ بتلاتا ہے۔ روح مادہ اور خدا کے متعلق تثری وشنومت کے

باب ۱۵

بنیادی عقاید بیان کرتا ہے[1]۔ اس کی دوسری تصانیف کے نام ویوہارک تینتو کھنڈن، پربھی تا کاریکا، رہسیہ تریہ چلوک، چرم گرو نرنے، پھل بھید کھنڈن، آرادھن سنگرہ، ادہیکرن چنتامنی، ینیاس تِلک و دیا کھیا، رہسیہ تریہ سارسنگرہ ہیں۔ ورداریہ چودھویں صدی کے اخیر یا پندرھویں صدی کے اوائل تک زندہ رہا۔

میگھ ناداری غالباً بارھویں صدی اور تیرھویں صدی کے آغاز میں گزرا ہے۔ اس کا اپنے بڑے بھائی اور رامانج کے شاگرد رام مشر کے ساتھ گہرا تعلق تھا۔ اس نے نیائے پرکاشکا جو شری بھاشیہ کی تفسیر ہے۔ بھاوپربودھ۔ مکشوپائے سنگرہ اور نیائے دیومنی تصنیف کی ہیں۔ آخرالذکر کتاب شری وشنومت پر نہایت ہی فاضلانہ کتب میں سے ہے۔ اس کے بڑے بڑے مضامین کا ذکر ایک جداگانہ باب میں کیا گیا ہے۔ وہ آترے ناتھ اور ادھورنایکا کا لڑکا تھا۔ اس کے تین بھائی تھے۔ ہستیا دری ناتھ وروات اور رام مشر۔

رامانج داس یا مہاچاریہ نے برہم سوتر بھاشیہ اُپنیاس جو شری بھاشیہ کی تفسیر ہے لکھی تھی۔ نیز اس نے اپنی ایک تصنیف پاراشریہ میں یہ دکھلانے کی کوشش کی ہے کہ شنکر۔ مادھو اور دوسروں کی تفسیریں بادرائن کے سوتروں کے مطابق نہیں ہیں۔ اس کا کچھ بیان اس کتاب کی جلد چہارم میں دیا جائے گا نیز اس نے رامانج چرت چلوک۔ رہسیہ تریہ میمانسا بھاشیہ اور

۱۲۶

چنڈ مارت جو کہ ونیکٹ کی شت دوشنی پر فاضلانہ تفسیر ہے لکھی ہیں۔ بسدرشن گرو نے اپنی تصنیف ویدانت وجے کی ایک تفسیر منگل دیپکا لکھی ہے۔ اس نے ایک بہت بڑا رسالہ ویدانت وجے لکھا ہے۔ جو کئی جداگانہ مگر باہم متعلق حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ گردپستی وجے ہے جس میں گرو تک رسائی پانے کے طریقے بتلائے گئے ہیں۔ اس کا قلمی نسخہ اچھا خاصہ ضخیم ہے۔ اس کے ۳، ۴ صفحات

---

[1] اسے چد۔ اچد۔ ایشور تتو نروپن یا تتو تریہ بھی کہا جاتا ہے۔

باب ۵

ہیں۔ اور طرقِ مباحثہ اپنشدوں کی اصل عبارات پر مبنی ہیں۔ دوسرے حصے کا نام برہم وِدیا وِجے (قلمی نسخے کے صفحات (۲۲۱ پر مشتمل) ہے۔ ان میں اپنشدوں کی اصل عبارات کی بنا پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کہ برہم کے معنی نارائن ہیں نہ کہ کوئی اور دیوتا۔ تیسرا حصہ سدوِدیا وِجے کے اندر کئی ابواب ہیں اور یہ اپنے انداز میں فلسفیانہ اور مناظرانہ ہے۔ میں نے مابعد کے ایک حصے میں اس کے بڑے بڑے مضامین کو بیان کیا ہے۔ آخری حصے کا نام وِجے الاس (۸۰۵ صفحات کا قلمی نسخہ) ہے۔ اس میں وہ یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ کہ اپنشدوں میں صرف نارائن کا ہی ذکر موجود ہے۔ میں حصہ چہارم کا سراغ نہیں لگا سکا۔ سدرشن گرو نے اس ویدانت وِجے کی تفسیر لکھی ہے۔ یہ سدرشن سدرشنا چاریہ سے مختلف ہے۔ نیز اس نے ایک کتاب ادویت وِدیا وِجے لکھی ہے۔ اس کے تین باب ہیں اور اس کی بنیاد زیادہ تر اپنشدوں کی اصل عبارات پر ہے۔ اس کے تین ابواب پر پنچ ستخمیانو بھنگ، جیو میشور ائیکیہ بھنگ، اکھنڈارتھتو بھنگ ہیں۔ نیز اس نے ایک اور منظوم کتاب اپنشد منگل دیپیکا لکھی ہے۔ جو مصنفِ حاضر کو نہیں مل سکی۔ وہ کبھی تو اپنے آپ کو وادھولا شری نواس کا شاگرد بتلاتا ہے اور کبھی اس کے لڑکے پر گیا ندھی کا۔ وہ غالباً پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ وہ اس وادھولا شری نواس کا مرید تھا جس نے شرت پرکاشکا کی تفسیر تلکا لکھی ہے۔

رنگ راماںج منی غالباً پندرھویں صدی میں ہوا ہے وہ واتسیہ اننتار یہ تاتاریہ اور پرکال ییتی یا کمبھ کون تاتاریہ کا شاگرد تھا۔ اس نے شری بھاشیہ کی ایک تفسیر موُل بھاو پرکاشکا لکھی ہے اور ایک شرح نیائے سِدھانجن کی جس کا نام نیائے سُدھانجن ویاکھیا ہے۔ نیز اس نے درو ڈو پنشد بھاشیہ و شے واکیہ دیپکا، راماںج سِدھانت سار نے چھاندوگیہ اپنشد کی ایک تفسیر چھاندوگیہ اپنشد پرکاشکا اور ایک برہدارنیک اپنشد پرکاشکا پر لکھی ہیں۔ اس نے برہم سوتر کی ایک آزادانہ تفسیر شاریرک شاستر ارتھ دیپکا مرقوم کی ہے۔

۱۲۷

آفریشت اپنی کتاب (Catalogus Catalagrum) میں کہتا ہے۔

کہ اس نے مندرجہ ذیل کتب (جو مصنف ہذا کو نہیں مل سکیں) لکھی تھیں اپنشد واکیہ ورن اپنشد پرکاشکا' اپنشد بھاشیہ' درود اپنشد سار رتنا ولی ویاکھیا۔ کٹھ ولی اپنشد پرکاشکا۔ کوشیت اپنشد پرکاشکا' تیتریو پنشد پرکاشکا' پرشنو پنشد پرکاشکا' مانڈوکیو پنشد پرکاشکا' منڈک اپنشد پرکاشکا' شوتیاشوترو پنشد پرکاشکا' شرت بھاد پرکاشکا' گرو بھاد پرکاشکا[1]

رنگ راماج سے گرو پرکال یتی نے جسے کمبھ کون تاتاریہ بھی کہتے ہیں۔ مندرجہ ذیل کتابیں لکھی تھیں درود اپنشد تتوارتھ پرکاشکا۔ ترو بلانڈو ویاکھیان تر و بلوائی ویاکھیان۔ کاتی شرمنا مبو ویاکھیان ادھیکار سنگرہ ویاکھیا۔ نیز اس نے وجبیندر کی تصنیف پر اتتو کی تردید میں وجبیند پراجے لکھی تھی۔

مادھو خاندان سے۔ ویوراجا چاریہ کے لڑکے اور وینکٹ ناتھ کے شاگرد شری نواس داس نے نیائے پری شدھی کی تفسیر نیائے سار لکھی تھی۔ اس کے علاوہ ایک اور تفسیر شت دوشنی ویاکھیا سہسر کرنی رقم کی تھی۔ ہوسکتا ہے۔ کہ وہ شری نواس داس جس نے وتشتا دویت سدھانت کیولی شت دوشنی' دریپش دھکار' نیائے ودیا وجے' مکتی شبد وچار' سدھی اپائے سدرشن' سار سنگرتی ٹیپنی' اور واداری کلیش لکھی تھیں۔ نیائے سار کا مصنف ہی ہو۔ وہ چودھویں صدی کے آخری حصے اور پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔ اس شری نواس کو شری شیل نواس سے جس کی تصانیف کا ذکر جداگانہ فصل میں آیا ہے۔ تمیز کرنا چاہیے۔ شری شیل بھی غالباً پندرھویں صدی میں ہوا ہے۔

ایک اور شری نواس بھی ہے۔ جس نے ادھیکرن سارارتھ دیپکا لکھی تھی۔ خاتمہ کتاب کی بعض تعبیرات کی رو سے اسے وادھولا شری نواس بھی خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس حالت میں وہ مہاچاریہ کا گرو ہوگا[2]

---

[1] ۔ دیکھو آفریشت (Catalogus Catalagrum) صفحہ ۹ - ۴۸۸ -

[2] ۔ ایک اور تعبیر کی رو سے وادھولا کل تلک کا اسم صفت اس کے گرو سمر پنگوا چاریہ پر عائد ہوتا ہے۔ اس شری نواس کو منگا چاریہ شری نواس بھی کہتے تھے۔

اس کے علاوہ ایک اور شری نواس ہے جو منگا چاریہ عرف رامانج داس ولد گووندا چاریہ کا شاگرد تھا۔ اس نے شرت پرکاشکا کی تفسیر لکھنے کے علاوہ یتیندرمت دیپکا۔ یا یتی پتی مت دیپکا لکھی تھی۔ مصنف لکھتا ہے۔ کہ شری ویشنو مت کے بنیادی اصول دعقاید پر یہ مقالہ لکھتے وقت اس نے کثیر التعداد مقالاتِ قدیمہ سے مواد جمع کیا تھا[1]

یتیندرمت دیپکا دس باب پر مشتمل ہے۔ پہلا باب مختلف مقولوں کو بیان کرتا ہوا ادراک (پرتیکش) کی تعریف بتلاکر دکھلاتا ہے۔ کہ کس طرح علم کے دیگر ذرایع مثلاً حافظہ شناخت اور عدم ادراک اس تعریف کے اندر شامل ہیں۔ اس کے بعد یہ مختلف مسایل کی تردید کرتا ہوا ست کھیاتی کے مسئلے کو ثابت کرتا ہے۔ اور اس امر سے انکار کرتا ہوا کہ لفظی معنی سمجھنا بھی ایک قسم کا ادراک ہی ہے غیر متعین تعلم کی تعریف کی تردید کرتا ہے اور خدا کے متعلق کسی قسم کے قیاس کے امکان سے منکر ہے۔

دوسرے باب میں مصنف قیاس (انومان) کی تعریف کرتا ہوا اس کی صحت کے متعلق قواعد کو شمار کر کے ان کی جماعت بندی کرتا ہے اور نیز ان مغالطوں کی فہرست پیش کرتا ہے۔ جو ان قواعد کی خلاف ورزی سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ وہ تمثیل (اُپ متی) اور ثبوت بذریعہ تفہیم (ارتھاپتی) کو بھی انومان کے اندر شامل کرتا ہے اور مختلف قسم کے تنازعات کے نام بتلاتا ہے۔

تیسرے باب میں لفظی ثبوت (شبد پرمان) کی تعریف کی گئی ہے۔ ویدوں کا مستند ہونا ثابت کیا گیا ہے اور اس بات کو دکھلانے کی کوشش کی گئی ہے۔

---

[1] ۔ ایوم درویڈ بھاشیہ' نیائے تتو' سدھی تریہ' شری بھاشیہ' دیپ سار' ویدارتھ سنگرہ' بھاشیہ ودرن' سنگیت مالا' سدارتھ سنگرہ' شرت پرکاشکا' تتو رتناکر' پرگیا پرتران' پرمیہ سنگرہ' نیائے کلیش' نیائے سدرشن۔ مان یاتھا تامیہ نرنے' نیائے سار' تتو درپن' تتو ترنے' سدارتھ سدھی' نیائے پرلیشدھی' نیائے سدھانجن' پرماتا بھنگ' تتو تریہ چلوک' تتو تریہ نردین' تتو تریہ پرچنداد' ویدانت وجے چاریہ'۔

باب۴

کے تمام الفاظ کے معنی نارائن ہی ہیں۔

چوتھا باب دیگر ابواب کی نسبت طویل تر ہے۔ اس میں مصنف نیائے درشن کے مقولات مثلاً۔ سامانیہ۔ سمواے۔ تعلیل ذرات کی تردید کرتا ہوا مختلف مقولوں مثلاً ذہن جسم۔ حواس۔ خاک۔ باد۔ آتش۔ آب وسما (عناصر خمسہ) وغیرہ کے متعلق خود اپنے خیالات ظاہر کرتا ہے۔

پانچواں باب زمانے پر بحث کرتا ہوا ثابت کرتا ہے۔ کہ یہ ابدی اور سارئی کل ہے۔

چھٹا باب اس شدّھ ستو کی ابدی اور برترین صفات بیان کرتا ہے۔ جو ایشور اور جیو دونوں سے تعلق رکھتا ہے۔

۱۲۹

ساتواں باب زیادہ تر فلسفیانہ ہے۔ اس میں اس امر پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ کہ کس طرح علم عرض بھی ہے اور جوہر بھی۔ تاکہ روح کی صفت اور جوہر دونوں ہی ہو سکے۔ یہاں یہ ثابت کرنے کی مساعی کی گئی ہیں کہ تمام ذہنی کوائف جن میں جذبہ بھی شامل ہے۔ علم میں تحلیل ہو سکتے ہیں۔ عبادت اور خود سپردگی کے نظریے پر بحث کرتے ہوئے علم عمل اور عبادت کے مسالک ثلاثہ پر طویل بحث کی گئی ہے۔ مصنف دیگر نظاماتِ فلسفہ میں تبلائی ہوئی تدابیر نجات کا بے سود ہونا بھی ظاہر کرتا ہے۔

آٹھویں باب میں مصنف نے جیو (روح) اور ایشور (خدا) کی صفاتِ مشترکہ کو بیان کرتے ہوئے انفرادی روح کی حقیقی ماہیت پر طویل بحث کی ہے اور اس خصوص میں بدھ کی تعلیم کی تردید کی ہے۔ نیز وہ عابدوں کا حال بیان کرتا ہوا ان کی دو قسمیں تبلاتا ہے اور نجات یافتہ ارواح کی صفات کا ذکر کرتا ہے۔

نواں باب ایشور کی تعریف میں ہے۔ مصنف ثابت کرتا ہے۔ کہ وہ دنیا کی علتِ فاعلی علت مادی اور علت آلاتی ہے۔ وہ موحدوں کے مسئلہ مایا کی تردید کرتا ہوا بھگوان کی صور خمسہ مثلاً وِبھووں۔ اوتاروں وغیرہ کو بیان کرتا ہے۔

دسواں باب جوہر کے علاوہ اور دس مقولے مثلاً ستو، رجس، تمس، شبد، سپرش اور رشتۂ انصال وغیرہ کی تعریف کرتا ہے۔

آنڈان خاندان سے ایک اور شری نواس گزرا ہے جو تتو پرتیران کا مصنف تھا۔ اس نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ نارائن کوئی معمولی سا مرکب لفظ نہیں ہے بلکہ ایک خاص لفظ ہے۔ جو برترین خدا کا نام ظاہر کرتا ہے۔ ایک اور شری نواس بھی گزرا ہے۔ جسے شری نواس راگھوداس اور چنڈ مارت کہتے تھے۔ اس نے ایک کتاب راماَنج سدّھانت سنگرہ لکھی تھی۔

اس شری نواس کو شٹھامرشن خاندان کے شری نواس سے بھی تمیز کرنا چاہیئے جس نے آنند تارتمیہ کھنڈن لکھی ہے اور جو مصنف ہذا کو معلوم ہے۔ اس چھوٹے سے رسالے میں اس نے ویدوں کی اصل عبارات کی بنا پر اس امر کی تردید کی ہے۔ کہ نجات کی حالت بھی اپنے اندر اختلافات رکھتی ہے۔

مصنف ہذا کو چندا ور شری نواسوں اور ان کی تصانیف کا بھی علم ہے اور ممکن ہے۔ کہ وہ پندرھویں اور سولھویں صدی میں گزرے ہیں۔ ان میں سے ایک شری نواس منشرِبٹ جس نے ایک چھوٹی سی کتاب شری بھاشیہ سارارتھ سنگرہ لکھی ہے۔ شری نواس تاتاریہ نے لگھو بھاو پرکاشیکا تصنیف کی ہے۔

شری شیل یوگیندر نے نیاگ شبدار تھ کہپی لکھی ہے۔ وینکٹ ناتھ کے پوتے شری شیل راگھو آریہ نے ویدانت کو سبتبھ کو حوالہ قلم کیا تھا۔ رنگ داس کے لڑکے شری شیل داس نے سدھانت سنگرہ کو تصنیف کیا تھا۔ برہم سوتر بھاشیہ دیا کھیا (ایک ابتدائی تفسیر) کا مصنف سندرراج دیشک ہوا ہے۔ یہ چھوٹے چھوٹے مصنفین غالباً سولھویں، سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں گزرے ہیں۔

شری شیل سری نواس کے لڑکے۔ اَنّا چاریہ کے پوتے اور آچاریہ دیکشت کے شاگرد شری نواس دیکشت نے ایک کتاب وِرودھ ورُتھنی پرماتھنی لکھی ہے۔ اسے رنگا چاریہ کی تصنیف وِرودھ ورُتھنی پرماتھنی جس پر کسی اور فصل میں بحث کی گئی ہے سے تمیز کرنا چاہیئے۔ نیز شری نواس شُدھی نے برہم گیان نراس لکھ کر

باب ۱۳۲

دھیکرن وچار اور تت کرتو نیائے وچار کو قلمبند کیا ہے۔ اودیت آچاریہ کے لڑکے پروشنو ویدانت آچاریہ نے ویدانت کوستبھ کو نظم میں تحریر کیا ہے۔ پرشوتم نے شری بھاشیہ کی تفسیر سبُتو دھنی نام سے لکھی ہے اور بھگوت سیناپتی مشر نے شاریرک نیائے کلا کو رقم کیا تھا۔ پیل پُرویشنک نے ایک کتاب تتو بھاسکر لکھی ہے۔ اس کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں مایا کے معنی بیان کرتا ہوا ایشور کے سوبھاو (فطرت) کو دراوڑی اور سنسکرت شاستروں کی بنا پر ظاہر کرتا ہے دوسرے حصے میں رسوم کا بیان ہے۔ رنگ راج جو غالباً سولھویں صدی میں گزرا ہے۔ اودیت بھٹکار کا مصنف تھا۔ رنگ ناتھ آچاریہ نے انشٹاوش بھید وچار پرشارتھ رتنا کر، وواد ارتھ سنگرہ، کاریا دھیکرن ویداور کاریا دھیکرن تتو کو لکھا تھا۔ موخرالذکر دو کتابوں کے مضامین کا ذکر اور جگہ پر کیا گیا ہے۔ غالباً وہ سولھویں صدی میں گزرا ہے اور وہ جاماترمنی کا ایک شاگرد تھا۔ ایک رامانج جسے ویدانت رامانج کہا جاتا ہے۔ دِوِیہ سوری پربھاد دیپکا اور سیرودرشن شرومنی کا مصنف تھا۔ رامانج داس بھکشو سوری راج جیرنار وِندشرنا گتی سار کا مصنف تھا۔ اور سمبرا مانیا شاستری نے وِشنو تتو رہسیہ لکھا تھا۔ یہ دونوں مصنف غالباً سترھویں صدی یا سولھویں صدے کے آخر میں گزرے ہیں۔

آتریے ورد نے رہسیہ تریہ ساردپکھیا جو وینکٹ ناتھ کے رہسیہ تریہ سار کی تفسیر ہے لکھی تھی۔ ورد داس نے نیاس وِدیا بھوشن کو تصنیف کیا تھا اور وادی کیشری نے یہ کتب لکھی ہیں ادھیاتم چنتا، تتو دیپ سنگرہ کار کا، تتو دیپکا اور بھاشیہ تریہ کاریکا۔ یہ چھوٹی چھوٹی کتابیں بہت تھوڑی قدر و قیمت کی ہیں صرف تتو دیپ میں کچھ فلسفیانہ خیالات پائے جاتے ہیں۔ جو سدرشن کی شرت پرکاشکا سے لیے گئے تھے۔ وادھولا نرسنگھ کے بیٹے اور وادھولا وادگرو کے شاگرد ویرراگھو داس نے شری بھاشیہ کی ایک شرح تات پریہ دیپکا کے نام سے لکھی تھی۔ اور ایک تفسیر رتن سارنی نام کی واتسیہ ورد کے تتو سار پر رقم کی تھی۔ وینکٹ سُدھی نے چار ابواب پر مشتمل ایک ضخیم کتاب سدھانت رتناولی لکھی ہے جس میں یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شِو نہیں بلکہ نارائن ہی حاکم مطلق اور دنیا کی علت ہے۔

اس میں کئی فرقہ وارانہ عقاید پر بحث کی گئی ہے۔ جو کوئی فلسفیانہ وقعت نہیں رکھتے۔ باب ۳۱
وہ وینکٹ ناتھ کا شاگرد اور شٹھامرشن خاندان کے تاتا چاریہ کا لڑکا تھا۔
پنچ راتر کے باب میں اس کتاب پر کچھ بحث کی جائے گی۔ وینکٹ داس نے
جسے واچی وینکٹ چاریہ بھی کہتے ہیں اور جو شٹھامرشن خاندان کے اناچاریہ کا
تیسرا لڑکا تھا۔ ویدانت کاریکا ولی کو منظوم صورت میں لکھا تھا۔ وینکٹا دھوری
نے ایک کتاب یتی پرتی دینہ کھنڈن ترتیب کی تھی۔ اننانے ویاس تات پریہ نرنے ۱۳۳
اور الو تو ایجنگا چاریہ نے ترنسا پرشنو تر، کیسر بھوشن اور شری تتو درپن کو تصنیف
کیا تھا۔ گوپال تات نے شت کوٹی ودشن پری ہار۔ گووندا چاریہ نے پرمان سا
اور جگن ناتھ یتی نے برہم سوتر دیپکا لکھی تھیں۔ دیوناتھ نے تتو نرنے، دھرم
کرمبش نے راماپنج نورتن مالیکا، نیل میگھ ناناچاریہ نے نیاس وویارتھ وچار،
رنگا چاریہ نے شری ونس سدھانت سار، اور رگھوناتھا چاریہ نے بال سرسوتی
کو تصنیف کیا تھا۔ راگھواچاریہ نے رہسیہ تریہ سار سنگرہ، رام ناتھ یوگی نے
سدا چار بودھ، راماپنج نے گا یتری شت دوشنی اور بھاردواج نسل کے نرد ملاچاریہ
نے تتو وپیپی بھنگ تصنیف کی تھیں۔

شری شیل تری نواس کے بھائی اناّچاریہ نے ستیتی رتن مالیکا، دیو ہار کتو
کھنڈن سار، منضیا تو کھنڈن، آچاریہ ونشی، آنند تارتمیہ کھنڈن لکھی ہیں۔ سولھویں
صدی کے اپیا دکشت نے برہم سوتر پر راماپنج کے خیالات کے مطابق نیا سے
کھ مالیکا کے نام تفسیر لکھی تھی۔ انیسویں صدی کے اننتا چاریہ نے کئی کتب لکھی ہیں۔
جن میں سے مندرجہ ذیل طبع ہو چکی ہیں۔

تتو تتو و بھوشن۔ شت کوٹی کھنڈن۔ نیائے بھاسکر۔ آچار آلوچنا
(یوگان کی دوبارہ شادی کے خلاف) شاستر ارمبھہ سمرتھن، سماس واد، ونتیتا واد،
برہم شکتی واد، شاستر ایکیہ واد، موکش کارنتا واد، وشیش پرمان دیو داس،
سموہ نانا تو سمرتھن، گیان یا تھارتھیہ واد، برہم لکشن واد، اکشتی ادھیکرن وچار،
پرتگیا واد، اکشر ادھیکرن وچار، شری بھاشیہ بھاو انکر، لگھو ساناد ھکارنیہ واد،
گرو ساناد ھکارنیہ واد، شار پر واد، سدھانت سدھا نجن، ودھی سدھاکر،

باب۱۵

سدرشن سُری و رُم، بھید واد تت کرتو نیاس وِچار، ورشنو اتوماں نراس۔
یہ رسالے عام طور پر چھوٹے چھوٹے مقالے ہیں اور چند طویل تر ہیں۔ نیائے بھاسکر او ویت سدّھی کی شرح گوڑ برہمانندی کی تردید ہے جو نیائے امرت ترنگنی کی تردید میں مکمل لکھی گئی ہے۔ اس میں بارہ مضامین ہیں۔ اور یہ تردیدات فاضلانہ طرز کی ہونے کے علاوہ بنگال کے اس مدرسۂ منطق جدید کے مطابق لکھی گئی ہیں۔ جواپنے مخالفین کی تحدیدات میں عیب جوئی کا عادی تھا۔ اس مصنف کی بعض اہم تصانیف کا حوالہ اس کتاب میں متعلقہ مقامات پر دیا گیا ہے۔

۱۳۴

متقدمین رامانج پر آریواروں کا اثر

ہم پیشتر ہی دِویہ پربندھ کی طرف جو تامل زبان میں آریواروں کی تصنیف ہے۔ اشارہ دے چکے ہیں۔ اس کتاب نے مدرسۂ شری ویشنو کے تمام معلمین پر گہرا اثر ڈالا ہے[1] کریش (ترو کرو کیپ پران پلّائی) نے نام آریوار کی

---

[1] یہ دِویہ پربندھ چار ہزار ہیں۔ پاڈگئی آریوار نے ایک کتاب مُرل ترو و نتاڈی ایک ہزار شلوکوں میں لکھی ہے۔ بھوتت آریوار نے ارنڈم ترو و نتادی ہزار شلوکوں میں۔ پیئی آریوار نے مُنرام ترو و نتادی ہزار شلوکوں میں، ترو مرشائی پیران نے نان مُکم ترو و نتاڈی اور ترو چند ورتّم بالترتیب ۹۶ اور ۱۲۰ شلوکوں میں لکھی ہیں۔ مدھر کوئی آروار نے کا نِنم شِرتامبو ۱۱ شلوکوں میں۔ نام آریوار نے ترو ورتّم ۱۰۰ شلوکوں میں، ترُو واشریم پیریا ترو و نتاڈی ۸۰ شلوکوں میں اور ترو وے موڑی ۱۱۰۲ شلوکوں میں لکھی ہیں۔ کُل شیکھر پیرو مال نے پیرو مال ترُ مولی ۱۰۵ شلوکوں میں پیری آریوار ترو پلانڈ و اور پیرا آریوار ترو مودی اور ۴۶۱ شلوکوں میں لکھی ہیں۔ آنڈل نے ترو پوائی اور ناچیار ترو مولی ۳۰ اور ۱۴۳ شلوکوں میں۔ ٹونڈر اڈی پوڈی آریوار نے ترو پلائی ایروچی اور ترو مالائی بالترتیب ۱۰ اور ۴۵ شلوکوں میں، ترو پان آریوار نے املنادی پیران ۱۰ شلوکوں میں لکھی ہیں ترو مانگیٹی آریوار نے پیریا ترو مولی

باب ۱۵

سہسر گیتا کے ایک ہزار منتخب شلوکوں کی چھ ہزار شلوکوں میں تفسیر لکھی ہے۔ پاراشر بھٹاریہ نے نو ہزار شلوکوں میں تفسیر لکھی ہے۔ کالی جیت (لوکا چاریہ) کے زیر ہدایت ابھیئے پر وراج نے چوبیس ہزار شلوکوں میں شرح ترقیم کی ہے۔ کالی جیت کے شاگرد کرشن پادنے ایک تفسیر ۳۶۰۰۰ شلوکوں میں لکھی ہے اور سومیہ جاما ترمنی نے نام آریوار کے خیالات کی تشریح کرتے ہوئے بارہ ہزار شلوک لکھے ہیں۔ وِویہ پربندھوں پر ابھیئے پر وراج کی تفاسیر نے کتب مابعد کے بہتری عقاید سمجھنے میں بعد کے معلمین کی بہت مدد کی ہے۔ وِویہ پربندھوں پر پلائی لوکا چاریہ کے چھوٹے بھائی سومیہ جاما ترمنی نے جو تفاسیر لکھی تھیں۔ وہ سومیہ جاما ترمنی کے پوتے اور اُپدیش رتن مالا کے مصنف ابھیرام وراچاریہ کے وقت میں ہی نایاب ہو چکی تھیں۔

اس طرح پر دیکھا جاتا ہے کہ باپائی مسند پر رامانج کا جانشین پراشر بھٹاریہ اور اس کے جانشین ویدانتی ما دھو جسے نانجیار بھی کہتے ہیں۔ اس کے جانشین نمبوری وروراج جسے کالی جیت یا لوکا چاریہ اول کہتے ہیں اور اس کے جانشین پلائی لوکا چاریہ۔ ان سب نے رامانج کے فلسفے کی تشریح میں اتنی کتب نہیں لکھیں جتنی کہ سہسر اور دویہ پربندھوں میں بتلائی ہوئی بھگتی (عبادت) کی تصریح میں ترقیم کی ہیں۔ ان کی اکثر کتب تامل زبان میں ہیں۔ ان میں سے صرف چند کا ترجمہ سنسکرت میں کیا گیا ہے اور کتاب ہذا میں ان مصنفین کی سنسکرت تصانیف کی طرف (جو زیادہ تر قلمی نسودوں کی صورت میں ہیں) جو کہ مصنف ہذا کو دستیاب ہوئی ہیں۔ توجہ دی گئی ہے۔ پلائی لوکا چاریہ اور سومیہ جاما ترمنی جسے وادی کیسری بھی کہتے ہیں۔ دونوں کرشن پاد کے لڑکے تھے۔ لیکن اس سومیہ جاما ترمنی کو

۱۳۵

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ تاہم ۱۰۰ شلوکوں میں ترو کھرنڈکم ۲۰ شلوکوں میں ترونیڈ انڈکم ۳۰ شلوکوں میں ترو ویلکو ترکھائی ایک شلوک میں تیریا ترو منڈل ۸۰ شلوکوں میں پیریا ترو منڈل ۱۰۴ شلوکوں میں۔ اس طرح سب کے سب شلوک چار ہزار ہیں۔ سومیہ جاما ترمنی (خورد) نے اپدیش رتن مالا میں اور اس کی تمہید میں ایم۔ ٹی نرسنگھ آینگر نے ان کا حوالہ دیا ہے۔

باب ۱۲

مابعد کے سومیہ جاماترمنی سے جسے تینیدر پرون آچاریہ بھی کہا جاتا ہے۔ اور جو بہت زیادہ ممتاز آدمی تھا۔ تمیز کرنا ضروری ہے۔ پراشر بھٹا یہ نے غالباً ۱۰۶۸ء سے پہلے پیدا ہو کر ۱۱۶۸ء میں وفات پائی تھی۔ اس کا جانشین ویدانتی مادھو یا نانجیار ہوا۔ اس کا جانشین نمبوری ورداج یا لوکاچاریہ اول تھا۔ اور اُس کی جگہ پلائی لوکاچاریہ نے لی تھی جو وینکٹ ناتھ اور شرت پرکاشکا چاریہ یا سدرشن سوری کا ہم عصر تھا۔ اس کے عہد میں مسلمانوں نے شری رنگم پر حملہ کیا تھا۔ جیسا کہ وینکٹ ناتھ کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔ گوپن آریہ نے مسلمانوں کو شری رنگم سے بدر کر کے ۱۲۹۳ء میں رنگ ناتھ کی مورتی کو دوبارہ استھاپن کیا تھا۔ یہ وہی وقت تھا جبکہ سومیہ جاماترمنی (خرد) کی پیدائش ہوئی۔ سومیہ جاماترمنی کلاں نے جو پلائی لوکاچاریہ کا چھوٹا بھائی تھا اور وادی کیشری بھی کہلاتا تھا اس نے دو دیہ پربندھوں پر شرحیں لکھیں جن کے نام دیپ پرکاش اور پیارولی چیلیئر رہسیہ تھے۔ سومیہ جاماترمنی خرد جسے وررورمنی بھی کہتے ہیں۔ اس کا حوالہ اپنی تصانیف اپدیش رتن مالا، تتوترتیہ بھاشیہ اور شری وچن بھوشن ویاکھیا میں پیش کرتا ہے۔ یہ امر یقینی نہیں ہے کہ ادھیاتم چنتامنی جس میں وادھولا شری نواس کو اس کے گرو کے طور پر سراہا گیا ہے۔ سومیہ جاماترمنی نے لکھی تھی۔ مہاچاریہ بھی خود کو وادھولا شری نواس کا شاگرد بتلاتا ہے اور اگر سومیہ جاماترا اور مہاچاریہ ایک ہی گرو کے چیلے تھے۔ تب مہاچاریہ بالضرور چودھویں صدی میں گزرا ہوگا۔ لیکن اگر سومیہ جاماترمنی خرد نے ادھیاتم چنتامنی لکھی تھی۔ تب مہاچاریہ کو مابعد کے زمانے میں جگہ دینی پڑے گی۔

مصنف ہذا کو صرف یہ چند سنسکرت کتب مصنفہ پلائی لوکاچاریہ دستیاب ہو سکی ہیں۔ تتوترتیہ، تتوشیکھر اور شری وچن بھوشن[1] تتوترتیہ شری وشنو مذہب

---

[1] اس کی دیگر تصانیف میں سے کچھ یہ ہیں۔ ملکشو پدی، پرمیہ شیکھر، نورتن مالا، تنی پر نوئیرپنا پر تیران، یادر چھک پدی، دویم، ارتھ پنچک، سارسنگرہ، پرنڈ پدی، سنسار سامراجیم، شریہ پتی پڈی، چرم ارچر آدی، نوودہ سمبندھ، تتوشیکھر کے صفحہ پر حاشیہ دیکھو۔

باب ۱۲ | ۱۳۶

کی تعلیمات کا بہت مفید خلاصہ ہے۔ جس میں اچت (بے جان وغیرہ ذی شعور) ارواح اور خدا کی فطرت اور ان کے باہمی تعلقات پر بحث کی گئی ہے۔ ورورمنی نے ایک نہایت عمدہ تفسیر لکھی ہے۔ تتوشیکھر میں چار ابواب ہیں۔ پہلے باب میں اس امر کے ثبوت میں ویدوں کے حوالہ جات دیے گئے ہیں۔ کہ نارائن سب سے اونچا دیوتا اور موجودات کی علتِ غائی ہے۔ دوسرے باب میں ویدوں کی شہادت کی روشنی میں آتما کی فطرت کو بیان کیا ہے۔ تیسرے باب میں بھی آتما کے سوروپ (فطرت) کو ہی بیان کیا ہے۔ چوتھے باب میں تبلایا گیا ہے کہ زندگی کا مقصد برترین ایشور کی وہ اطاعت (کینکریہ) ہے جو اس کی محبت سے پیدا (پریتی کارت) ہوا اور اپنی فطرت اور ایشوری فطرت ایزدی خوبصورتی عظمت۔ طاقت اور برترین فضیلت کا نتیجہ ہو۔ نجات کے متعلق عام تصور میں انسان اپنی ہی ذات اور اپنے ہی مقصد کو مدنظر رکھا کرتا ہے۔ اس لئے یہ نجات اُس مقصد برترین سے کمتر درجے کی چیز ہے۔ جس میں انسان خود کو بھول کر خدا کو ہی اپنا انتہائی مقصد خیال کرتا ہے۔ اس کے بعد لوکا چاریہ دیگر نظامات فلسفہ میں انتہائی مقصد کے متعلق تبلائے ہوئے تصورات کی تردید کرتا ہے۔ وہ برترین مقصد (پرشارتھ) کے اُس تصور کی بھی تردید کرتا ہے۔ جس میں اطاعت کے برترین احساس کے ساتھ کشف و کمالِ ذات حاصل کیا جاتا ہے۔ شری وشنو مدرسے میں اس قسم نجات کو اصطلاحاً کیولیہ کہا جاتا ہے۔ ہمارا انتہائی مقصد دُکھ کا خاتمہ نہیں۔ بلکہ لذتِ سرور ہے۔ ہمارا آخری مقصد سرورِ حقیقی ہے۔ اس میں تبلایا گیا ہے۔ کہ مذکورۃ الصدر قسم کی نجات میں فرد خود کو تقرب ایزدی میں متحقق کر کے اس کی بدولت برترین سرور تو حاصل کرتا ہے مگر کبھی خدا کے برابر نہیں ہو سکتا۔ قید (بندھ) درحقیقت موجود ہے اور اس کی موقوفی بھی ایک حقیقی شے ہے۔ بندھن کاٹنے کے لئے پرپتی (خدا کے آگے خود سپردگی) درکار ہے۔ یہ اطاعت بلا واسطہ (اولوہت) بھی ہو سکتی ہے اور بالواسطہ (دیوہت) بھی۔ پہلی صورت میں اطاعت مکمل و مطلق اور یکبارگی ہمیشہ کے لئے ہوا کرتی ہے[1]

---

[1] ٹھیک جس طرح مقلدین شنکر کی رائے ہے کہ جونہی مہاواکیوں کی مدد سے جیوا ور برہم

باب ۱۴۷

مگر بالواسطہ اطاعت عشق الٰہی کے ذریعے لگاتار مراقبۂ ایزدی کے ساتھ ساتھ ضروری فرائض کی ادائی اور ممنوعات کے ارتکاب سے محترز رہنا ہے۔ صاف طور پر یہ ایک ادنے درجہ ہے اور قابل تر لوگ طریق اول پر ہی گامزن ہوا کرتے ہیں۔

پلے لوکاچاریہ کی تصنیف شری وچن بھوشن کے بڑے بڑے مضامین کو اس کی تفسیر اور اس تفسیر پر سومیہ جاماترمنی اور رگھوتم کی تفاسیر کے تعلق میں ایک جداگانہ باب بیان کیا جائے گا۔ شری وچن بھوشن میں ۴۸۴ نفقرات ہیں جو سوتروں سے طویل تر مگر عام فلسفیانہ نفقرات کی نسبت صغیر تر ہیں۔ لوکاچاریہ نے اپنی دیگر تصانیف مثلاً تتوتریہ اور تتوشیکھر میں بھی اس طریق بیان کی پیروی کی ہے۔

رامیاجاماترمنی یا سومیہ جاماتارمنی یا پیریاجیار ننگلاکی ڈنڈاترو راوی رویا پیران۔ تاتراتر کا لڑکا پلے لوکاچاریہ کا مرید اور کوئی کولدسر کا جو خود بھی لوکاچاریہ کا مرید تھا۔ پوتا تھا۔ اس نے تناولی کے علاقے میں ۱۳۷۰ء میں جنم لیکر تہتر سال کی عمر میں ۱۴۴۳ء میں وفات پائی تھی۔ اُس نے پہلے ہل ترو وائی موری میں۔ شری شیلیش یا ترو مرپائی آریوار کے پاس تربیت پائی تھی۔ اس نے آغاز شباب میں جو نظم لکھی ہے۔ اس کا نام یتی راج وِنشستی ہے۔ یہ نظم رامانج کی تعریف میں لکھی گئی ہے اور وروَرمنی کی دِن چریا میں شامل ہو کر شائع بھی ہو چکی ہے۔ چونکہ وہ رامانج میں گہری عقیدت رکھتا تھا۔ اس لئے اسے یتیندر پران بھی کہتے تھے۔ اس نے رامانج کی مختصر سوانح عمری پرتن ساوتری یا رامانج منڈاڈی مصنفہ ترو ونگا موونار کی ایک شرح بھی لکھی ہے۔ شری شیلیش کے ہاں اپنی تعلیمات کو تکمیل پر پہنچانے کے بعد وہ شری رنگم میں آباد ہو کر دِویہ پربندھوں۔ شری وچن بھوشن اور دراوڑی ویدانت کی دیگر کتب کی تفسیروں کا مطالعہ کرنے لگا۔ دِویہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: (روح اور ذات) کی وحدت کا علم نمودار ہو جاتا ہے۔ اور کچھ بھی کرنے کا نہیں رہتا۔ اسی طرح یہاں بھی جوں ہی فرد خدا کے روبرو تفویض کاملہ کے ذریعے اس کے ساتھ اپنے رشتے کو جان لیتا ہے اور جب یہ بات ایک بار واقع ہو جاتی ہے۔ تب اور کچھ کرنے کا نہیں رہ جاتا۔ تب خدا کا صرف یہ کام رہ جاتا ہے۔ کہ وہ اپنے عابد کو بالکل ہی اپنالے۔

پر بندھوں اور گیتا بھاشیہ کے مطالعے میں اسے اپنے والد تترا انز سے مدد ملی تھی۔ نیز اس نے کِدامبی ترِوملائی ئینئنار کے یہاں جسے کرشن ویشنک بھی کہتے ہیں شری بھاشیہ اور شرت پرکاشکا کا مطالعہ کیا تھا۔ اس نے واد وادری کے انا چاریہ کے ہاں جسے دیوراج گرو بھی کہتے ہیں۔ آچاریہ ہردئے کا مطالعہ بھی کیا تھا۔ وہ دنیا چھوڑ کر سنیاسی ہو گیا تھا۔ اور شری رنگم کے پلّو مٹھ میں رہنے لگا۔ وہاں اس نے ویاکھیان منڈپ بھی تعمیر کیا جہاں سے وہ مذہبی خطبات دیا کرتا تھا۔ وہ دراوڑی ویدانت کا بڑا ماہر تھا۔ اس نے منی پروال (جو سنسکرت اور تامل کا اختلاط ہے) کی طرز پر کئی کتابیں لکھی ہیں سینکڑوں لوگ اس کے مقلد تھے۔ اس کے لڑکے کا نام راما نجاریہ اور پوتے کا وِشنو چیت تھا۔ اس کے شاگردوں میں سے آٹھ بہت مشہور ہوئے ہیں۔ بھٹ ناتھ، شری نِواس یتی، دیوراج گرو۔ وادھولا ورد نارائن گرو، پرتی وادی بھینکر، راما نج گرو، سوتا کھیا، اور شری وانچال یوگیندر۔ یہ آٹھوں شاگرد ویدانت کے بڑے معلم تھے[1]۔ اس نے رنگ راج کو بھاشیہ پڑھایا تھا۔ جنوبی ہند کے کئی راجا اس کے مرید تھے۔ اس کی تصانیف میں سے مندرجۂ ذیل قابل توجہ ہیں۔ یتی راج وِنشتی، گیتا تات پریہ دیپ جو کہ گیتا کی تفسیر ہے، شری بھاشیہ ارتھ تیتریہ اپنشد بھاشیہ، پر تتو نرنے نیز اس نے رہسیہ تریہ، تتو تریہ اور پِلّے لوکا چاریہ کے شری وچن بھوشن اور پلّے لوکا چاریہ کے بھائی سومیہ جاماتری منی کلاں (جسے وادی کیشری بھی کہتے ہیں) کی تصنیف آچاریہ ہردئے کی تفاسیر لکھی ہیں۔ اس کے علاوہ پیریالور ترِومورِی، گیان سار، پرمیہ سار مصنفۂ دیوراج اور وِرام شولائی پلّائی کی تصنیف سپت گاتھا کی تفسیرات اور تتو تریہ اور شری وچن بھوشن کے منقولات پر حواشی دِویہ پربندھ کی شرح جسے اِڈو کہتے ہیں۔ کئی تامل منظوم مثلاً ترِو ورئے موری مرنڈا ڈی، ارتی پربندھ، ترِو وراڈھن کرم کی تفسیرات اور کئی سنسکرت نظمیں لکھی ہیں۔ وہ راما نج کی مانند حیثیت رکھتا تھا۔ اور جنوبی ہند کے اکثر معابد میں اس کی مورتی (بت) کی پرستش کی جاتی تھی۔ اس کے متعلق کئی کتابیں

[1] پرپن امرت باب ۱۲۲۔

باب ۱

لکھی گئی ہیں مثلاً وروَرمُنی دِن چریا، وروَرمُنی شتک، وروَرمُنی کاویہ۔ وروَرمُنی چمپو، یتیندر پروَن پربھاؤ، یتیندر پروَن بھدر چمپو وغیرہ۔ شری نواس دویہ بندھ کی مدح سرائی کے بعد اس کی اُپدیش رتن مالا کی ثنا خوانی کرتا ہے۔ اس نے اپنی اپدیش رتن مالا میں آریواروں اور آرگیوں کے حالات بیان کئے ہیں۔ اس کے پوتے ابھیرام ور اچاریہ نے جس کی تصنیف اشٹادش بھید نِرنے کا ذکر اس کتاب میں کیا گیا ہے۔ اسے سنسکرت زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ نیز اُس نے ایک اور کتاب نکشتر مالِکا۔ شٹھ کوپ کی مدح میں لکھی ہے۔[1]

اگرچہ جناب نرسِمھینگر کا بیان ہے کہ سَومیہ جاماتر مُنی نے شری وچن بھوشن کی ایک تفسیر منی پروال کی طرز پر لکھی تھی۔ لیکن اس تفسیر کا جو قلمی مسودہ مع ایک اور تفسیر کے جو رگھوتم نے کی ہے مصنف ہذا کو دستیاب ہو سکا ہے تقریباً ۵۰۰ صفحات کی ایک بہت بڑی کتاب سب کی سب سنسکرت زبان میں ہے۔ اس کتاب کی خاص محتویات کو جداگانہ باب میں بیان کیا جائے گا۔

---

[1] مصنف ہذا ایدیشن رتن مالا کے انگریزی ترجمے کی تمہید مصنفہ ایم۔ ٹی۔ نرسِمھینگر کا مرہون منت ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے ہی اُسے سومیہ جاماترمُنی کی تصانیف کے متعلق کچھ اطلاعات ملی ہیں۔

انیسواں باب

فلسفۂ یامناچاریہ

۱۳۹ اگرچہ عہد جدید میں بودھاین کو وشنوی نظامات کا بانی تصور کیا جاتا ہے۔ مگر چونکہ برہم سوتروں پر اس کی تفسیر اب نہیں ملتی۔ ہم یامنا کو صرف ایام مابعد کے وشنو فلسفیوں میں سب سے پہلا کہہ سکتے ہیں۔ ہم سنتے ہیں کہ کئی اور لوگوں مثلاً ٹنک، درمڈ اور بھروچی نے بودھاین کی تفسیر کی تعلیمات کے مطابق کتب لکھ کر دیگر نظامات فلسفہ کے خیالات کو رد کرنے کی کوشش کی تھی۔ درمڈ نے ایک بھاشیہ لکھا اور شری وتسانک مشر نے اسے اتمام تک پہنچایا تھا۔ یامنا اکثر اوقات اس کا حوالہ پیش کرتا ہے۔ رشی وکلابھرن نے جسے شٹھ کوپا چاریہ بھی کہتے ہیں بھکتی کے مذہب پر تامل زبان میں ایک مفصل و مکمل رسالہ لکھا تھا۔ لیکن یہ بھی آج کل نہیں ملتا۔ اس لئے زمانۂ حال کے وشنو مذہب کی تاریخ "علمی مقاصد کے لئے" یامناچاریہ سے جو دسویں صدی کے آخری اور گیارھویں صدی کے ابتدائی حصے میں گذرا ہے۔ شروع ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے۔ کہ یامناچاریہ اس مہاپورن کا گرو تھا۔ جس سے جلیل القدر رامانج نے دکھشا لی تھی۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے۔ یامنا نے چار کتابیں

باب ۱۵ لکھی تھیں۔ رہسیہ تریہ آگم پراما نیہ، پُرش نرنے اور کاشمیر اگم۔ ان میں سے پہلی دو چھپ چکی ہیں۔

یامُناکے اصول روح کا دوسروں کے اصولوں کے ساتھ مقابلہ

ہم دیکھ چکے ہیں۔ کہ چارواکوں سے لیکر ویدانتیوں تک کئی نظاماتِ فلسفہ وجود میں آئے ہیں اور ہر ایک نظام روح کے بارے میں اپنا نظریہ خاص رکھتا ہے۔ ہم پہلی جلد میں مسئلۂ چارواک کی طرف مختصر اشارہ دے آئے ہیں۔ اور ہم نے عام طور پر ان مباحثات کو نظر انداز کر دیا ہے۔ جو دیگر مذاہب فلسفہ نے چارواک کی تعلیم کے خلاف کئے ہیں۔ چارواک کا سب سے اہم مسئلہ یہ ہے۔ کہ جسم کے علاوہ کوئی آتما (روح) نہیں ہے۔ ان میں سے بعض نے تو حواس کو ہی روح سمجھ رکھا ہے۔ اور بعض نے مَن کو ایسا سمجھا ہے۔ ان کا یقین تھا کہ صرف عناصرِ اربعہ موجود ہیں اور ان سے زندگی اور شعور نمودار ہوئے ہیں۔ وہ روح سے مراد جسم لیتے تھے اور جسم سے الگ روح کا کوئی جداگانہ وجود نہ مانتے تھے۔ مگر ادبیات چارواک ہندوستان سے مفقود ہو چکی ہیں اور دیگر کتب میں ان کے حوالہ جات سے پتا لگتا ہے کہ ان کی اصلی کتب سوتروں کی شکل میں ہی ہوں گی۔ ۱۴۰

یامُنا کا فلسفہ اصول چارواک کے عین خلاف تھا۔ اس لئے یہی بہتر ہوگا کہ ہم چارواکوں کے دعاوی کے تعلق میں یامُنا کے اصول روح کو بیان کریں۔ یامُنا کے اصول کی بنیاد شعور ذات کے تصور پر ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ "میں جانتا ہوں" کا ادراک صاف طور پر موضوع ہونے کی حیثیت سے روح کا اشارہ دیتا ہے۔ یہ ادراکِ روحانی اس ادراکِ جسمانی سے بالکل مختلف ہے۔ جس میں ہم کہا کرتے ہیں۔ "یہ میرا جسم ہے"۔ یہ ادراک دیگر اشیائے خارجی کے ادراک کی مانند ہے جس میں

باب ۱۹

ہم کہا کرتے ہیں۔" یہ صراحی ہے"، "یہ کپڑے کا ٹکڑا ہے"۔ جب میں اپنے حواس کو بیرونی اشیا کی طرف سے ہٹا کر اپنے آپ پر توجہ مرکوز کرتا ہوں۔ تب بھی اپنے متعلق میرا "میں" کا تصور موجود رہتا ہے اور اس تصور کا میرے ہاتھوں یا پاؤں یا دیگر اجزائے جسم سے ذرا تعلق نہیں ہوتا۔ اگر جسم کا کوئی عضو بھی میرے ادراک میں موجود نہ ہو۔ تب جسم بہ ہیئت مجموعی اس کے ذریعے ظاہر نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جب میں کہتا ہوں "میں موٹا ہوں"، "میں دبلا ہوں" تب بھی "میں" کا تصور بیرونی موٹے یا دبلے جسم کی طرف اشارہ نہیں کرتا۔ بلکہ میرے وجود میں ایک سرّی ہستی کی خبر دیتا ہے۔ جس کے ساتھ جسم کو غلطی سے مخلوط کیا جا رہا ہے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیئے۔ کہ ہم جسم کے متعلق بھی اُسی طرح بھی یہ "میرا جسم ہے" کہا کرتے ہیں۔ جیسا کہ مکان کے بارے میں کہا کرتے ہیں کہ یہ "میرا مکان ہے"۔ اس بیان میں جسم کو اپنی ذات سے الگ ایک خارجی شے خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے۔ کہ ہم جسم کے متعلق یہ بھی کہا کرتے ہیں کہ "یہ میں ہوں"۔ مگر یہ تو ایک لسانی رواج ہے۔ جو اس فرق کو ظاہر کرتا ہے۔ بجائیکہ جس ہستی کا درک ہوا ہے وہ تو وہی کی وہی ہے۔ اس بارے میں جو الجھن محسوس ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ "میں" کے تصور کا جسم کی طرف اشارہ دینا اس لئے ممکن ہوتا ہے کہ روح صراحی۔ کپڑا وغیرہ خارجی اشیا کی مانند کوئی بھی قابل دید صورت یا شکل نہیں رکھتی۔ اس شکل وصورت کے باعث ہی تو اشیا ایک دوسری سے تمیز کی جاتی ہیں۔ جو لوگ کافی درجے کی قوتِ ممیزہ نہیں رکھتے۔ وہ بے شکل وصورت روح میں کوئی تسلی نہ پا کر اسے جسم کے ساتھ خلط ملط کر بیٹھتے ہیں۔ خاص کر جبکہ وہ دیکھتے ہیں۔ کہ روح کی ہر ایک خواہش کے جواب میں جسمانی تبدیلی دیکھی جاتی ہے۔ وہ سوچتے ہیں۔ کہ چونکہ ہر ایک نئے جذبے۔ خیال یا خواہش کے ذہنی تغیر کے جواب میں جسم کے اندر بھی جسمانی یا عضویاتی تغیر دیکھا جاتا ہے۔ اس لئے جسم سے الگ کوئی جداگانہ روح نہیں ہے۔ لیکن اگر ہم عمیق تر معائنۂ نفس کے ذریعے یہ دیکھ سکیں کہ "میں" سے ہماری مراد کیا ہے۔ تب ہم دیکھیں گے۔ کہ یہ بطور موضوع، اور بطور "میں" کے یہ اُن تمام اشیا سے الگ ہستی ہے۔ جو روح یا ذات نہیں ہیں اور جو یہ اور وہ کے طور پر

۱۴۱

باب ۹

ظاہر کی جاتی ہیں۔ اگر میں جانتا ہوں شے کا تصور جسم کی طرف اشارہ رکھتا تب اس تصور کے اندر جسمانی اعضا ضرور اسی طرح موجود ہوتے۔ جس طرح کہ تمام ادراکاتِ خارجیہ میں بیرونی اشیا یہ اور وہ کے طور پر نمودار ہوا کرتی ہیں۔ مگر یہ بات نہیں ہے۔ بلکہ بخلاف اس کے معائنۂ نفس کے ذریعے میں دیکھتا ہوں کہ آتما (روح) ایک ایسی ہستی ہے جو بذاتِ خود جداگانہ اور آزاد ہے اور دنیا کی باقی تمام اشیا میری روح کے لئے ہیں۔ میں ہی لذت حاصل کرنے والا ہوں اور ہر ایک دوسری شے میری لذتوں کا معروض ہے۔ میں کسی جسم کے لئے نہیں ہوں۔ میں بذاتِ خود ایک مقصد ہوں اور کسی اور شے کا وسیلہ (اپرارتھ) نہیں ہوں۔ تمام اجتماعات و ترتیبات کسی اور کے لئے ہوا کرتے ہیں۔ جس کی وہ خدمت کرتے ہیں۔ روح نہ تو کسی اجتماع کا نتیجہ ہے اور نہ ہی کسی اور کی خدمت کے لئے ہستی رکھتی ہے۔

مزید براں شعور کو جسمانی پیداوار خیال نہیں کیا جا سکتا۔ نہ اس کو نشے کی مانند عناصر اربعہ کی پیداوار خیال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ عناصر اربعہ کا اختلاط ہر ایک قسم کی طاقت پیدا نہیں کر سکتا۔ ان معلولات کی کوئی حد مقرر ہوتی ہے جو کسی علت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب عناصر کے اختلاط سے نشے کی پیدائش ہوتی ہے۔ تب ان عناصر کے ذرات میں یہ صفت موجود ہوتی ہے۔ نشے کو شعور کے ساتھ تشبیہ نہیں دی جا سکتی۔ نہ ہی شعور کسی جسمانی معلول کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اور نہ ہی یہ بات خیال میں آسکتی ہے۔ کہ ایسے ذرات موجود ہیں جن کے اندر شعور کی صفت پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر شعور کیمیائی تغیر کا نتیجہ ہوتا جیسا کہ پان اور چونے کے اختلاط سے لال رنگ نمودار ہو جاتا ہے۔ تب پیدا شدہ شعور بھی ذرات رکھتا اور ہمارا شعور ان ذرات کی میزان کلی ہوتا جیسا کہ ہم ہر ایک مادی کیمیائی تغیر کی حالت میں دیکھا کرتے ہیں۔ جو لال رنگ چونے اور پان کے اختلاط سے پیدا ہوتا ہے وہ ایک ایسی شے سے متعلق ہو جاتا ہے۔ جس کا ہر ایک ذرہ لال رنگ رکھتا ہے۔ اس لئے اگر شعور جسمانی مواد کی کیمیائی پیداوار ہوتا۔ تب شعور کے ذرات بھی پیدا ہو جاتے اور شعور کے ہر ایک ذرے کے مطابق ہمیں کئی ارواح کا ادراک ہوا کرتا اور شعور اور تجربے میں یکسانیت و انفرادیت نہ پائی جاتی۔

باب ۱۹

اس لئے ماننا پڑتا ہے۔ کہ شعور ایک حقیقی طور پر موجود ذات (روح) سے تعلق رکھتا ہے۔ جو جسم سے الگ ہے۔

۱۴۲

شعور حواس کا نتیجہ بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر یہ ہر ایک حس سے تعلق رکھتا تو جو چیز ایک حس (مثلاً آنکھ) سے محسوس کی گئی ہے۔ وہ دوسری حس (مثلاً کان) سے محسوس نہ ہو سکتی۔ اور یہ شعور ہی پیدا نہ ہو سکتا۔ کہ "میں اسی چیز کو چھو رہا ہوں جسے پہلے دیکھا تھا"۔ اگر تمام حواس مل کر شعور پیدا کرتے۔ تب ہم کسی شے کو بھی ایک حس (مثلاً آنکھ) سے محسوس نہ کر سکتے۔ نہ ہی ہم کوئی شعور رکھ سکتے اور نہ ہی کسی حاسہ خاص کے معروض کو اس حاسے کے ضائع ہو جانے کے بعد یاد میں لا سکتے۔ مثلاً اگر کوئی شخص اندھا ہو جاتا۔ تو وہ قطعی طور پر شعور کھو بیٹھتا اور ان چیزوں کو جو اس نے بیشتر آنکھوں سے دیکھی تھیں۔ کبھی یاد نہ کر سکتا۔

نہ ہی من کو آتما خیال کیا جا سکتا ہے کیونکہ من کو بطور حاسہ صرف اس لئے تسلیم کیا گیا ہے۔ کہ اس امر کی توجیہ کرنا ہے۔ کہ حواس سے جو علم حاصل ہوتا رہتا ہے وہ بیک وقت نہیں ہوتا بلکہ ایک کے بعد ایک ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ ہم من کو ایک جداگانہ حاسہ خیال کر سکتے ہیں اور اس وجہ سے وہ یکے بعد دیگرے جان سکتا ہے۔ تب عملاً آتما (روح) کی ہستی ثابت ہو جاتی ہے۔ صرف اتنا فرق رہ جاتا ہے۔ کہ چارواک اُسے من کہتے ہیں، جسے ہم (یا نیا چاریہ اور اس کے مقلدین) آتما کا نام دیتے ہیں۔

بدھ مذہب کے وگیان وادی یہ مانتے تھے۔ کہ جب علم اپنا ظہور دکھلاتا ہے۔ تب وہ اشیا میں بھی نمودار ہوتا ہے اور اس واسطے علم کو ہی آتما (روح) ماننا چاہئے۔ ان بودھ لوگوں کے خلاف نیا چاریہ یہ مانتا تھا۔ کہ اگر علم کا کوئی مستقل محل تسلیم نہ کیا جائے۔ تب شخصی عینیت اور شناخت کے واقعے کو خود بخود نمودار ہونے والے علم کے عارضی حالات کے ذریعے واضح نہیں کر سکتے۔ اگر ہر ایک علم آتا اور گزر جاتا ہے۔ تب ہم کسی طرح اپنے تجربۂ حال کو تجربۂ ماضی کے ساتھ ایک یا مشابہ خیال کر سکتے ہیں۔ جبکہ علم کے صرف رواں اور لگاتار بدلنے والے حالات کے سوا اشخاص کا وجود ہی نہ ہو؟ چونکہ کوئی پائداری نہیں ہے۔ اس لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی ایسا علم بطور پائدار عنصر کے قائم رہتا ہے۔ جس کی بنا پر

باب ۱۹

شخصی عینیت اور شناخت کے امر واقعہ کی توجیہ کی جا سکے۔ ہر ایک علم دوسرے علم کی نمو داری پر مفقود ہو جانے کے باعث مشابہت کی بنا پر یکسانیت کے دھوکے کا بھی کوئی امکان ہی نہیں ہے۔

شنکر کا اصول کہ ایک بے صفت۔ پائدار اور خالص شعور موجود ہے۔ یا منا چاریہ کی نظر میں کل تجربے کے خلاف ہے۔ چنانچہ شعور ہمیشہ کسی ایک شخص سے تعلق رکھتا ہے اور نمودار ہو کر کچھ دیر قائم رہ کر پھر مفقود ہو جاتا ہے۔ گہری نیند کی حالت میں ہمارا تمام علم موقوف ہو جاتا ہے اور یہ بات ہمارے اس بیان سے ثابت ہوتی ہے کہ ہم بیدار ہو کر کہتے ہیں کہ ہم بہت دیر تک سویا کئے اور کوئی شعور نہ رہا۔ اگرانتہ کرن جسے اودیت وادی "میں" کے تصور کا محل تبلاتے ہیں۔ نیند کی حالت میں غرق ہو چکا تھا۔ تب جاگنے پر اس تصور کی پیدائش محال تھی کہ "میں دیر تک سویا کیا"۔ کسی شخص نے بھی کبھی علم محض کا تجربہ حاصل نہیں کیا علم ضرور ہی کسی نہ کسی شخص کا ہوا کرتا ہے۔ مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ علم کی نمو داری کے معنی اس وقت کے لئے علم کا اشیا کے ساتھ ایک میل ہو جاتا ہے۔ مگر یہ بات نہیں ہے۔ کیونکہ کسی شئے کے علم کی سچائی اور صحت اس امر پر انحصار رکھتی ہے کہ کسی شئے کا علم ہمیشہ اس کی زمانی اور حدود کے تعلق میں ہوا کرتا ہے۔ اور صرف علم یا کسی شئے کی اندرونی صفت کے باعث نہیں ہوتا۔ اور یہ کہنا کہ علم ایک پائدار حقیقت ہے۔ کوئی بنیاد نہیں رکھتا۔ کیونکہ جب کبھی کوئی علم نمودار ہوتا ہے۔ وہ ہمیشہ ہی زمانے میں اور زمانی حدود کے اندر ہی نمو دار ہوا کرتا ہے۔ کسی شخص نے بھی ایسے علم کا تجربہ نہیں کیا۔ جو کوئی بھی صورت یا شکل نہ رکھتا ہو۔ ہمیں دو طرح سے ہی علم حاصل ہو سکتا ہے یا تو بطور ادراک کے یا بطور قیاس و نتیجے کے۔ وغیرہ وغیرہ مگر ایسا علم کبھی ممکن نہیں۔ جو مطلقاً بے شکل و صورت۔ لا تغیر اور بے صفت ہو۔ مقلدین شنکر آتما کو شعور محض یا انو بھوتی خیال کرتے ہیں۔ مگر یہ بات صاف ظاہر ہے۔ کہ آتما علم (انو بھوتی) کا فاعل ہے۔ جاننے والا ہے صرف علم یا شعور محض نہیں۔ علاوہ بریں بدھ مذہب کی طرح شنکر کی تعلیمات میں شناخت کا سوال حل نہیں ہوتا۔ کیونکہ شناخت اور شخصی تسلسل کے یہ معنی ہیں۔ کہ جاننے والا ماضی

۱۴۲

میں بھی اسی طرح سے موجود تھا جیسے کہ اب ہے۔ مثلاً ہم کہا کرتے ہیں۔ کہ "میں نے اس کا تجربہ کیا ہے" لیکن اگر آتما شعورِ محض ہو۔ تب کوئی ایسا دانندہ نہیں ہو سکتا جو ماضی اور حال دونوں میں موجود ہو۔ اور اس لئے اس تصور کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ کہ "میں نے اس کا تجربہ کیا ہے"۔ بلکہ اس تصور کو بھی ایک دھوکا کہنا پڑے گا۔ شعور اشیا ہمارے اندر کبھی اس صورت میں نمودار نہیں ہوتا۔ کہ "میں شعور ہوں" بلکہ اس شکل میں کہ "میں اسے جانتا ہوں"۔ اگر تمام صورتیں شعور محض کے اوپر غیر خالص تعینات ہوتیں۔ تب تو خود شعور میں تغیرات و تنوع میں آتے۔ اور "میں شعور رکھتا ہوں" کی بجائے علم کی یہ حالت ہونی مناسب تھی کہ "میں شعور ہوں"۔ نیز شنکر کے مقلد کہتے ہیں۔ کہ علم میں عالم کا تصور ایک تعین موہوم ہے۔ اگر ایسا ہو۔ تب خود شعور کو بھی ایک وہم کہا جا سکتا ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ شعور محض کوئی فریب نہیں ہے کیونکہ یہ اخیر تک یعنی مرتبۂ نجات تک موجود رہتا ہے۔ تب چونکہ حقیقی علم (تتو گیان) کا نتیجہ یہی ہے کہ آتما عالم باقی نہیں رہتا۔ اس لئے غیر صحیح علم صحیح علم پر قابل ترجیح ہوگا۔ "میں جانتا ہوں" کا تصور ثابت کرتا ہے۔ کہ آتما عالم ہے اور عالم سے جو ظہور پذیر دیکھا جاتا ہے۔ اور اس سے الگ شعور محض کا تجربہ ممکن نہیں۔ "میں" کا تصور عالم کو فوراً جسم۔ حواس۔ من۔ یہاں تک کہ علم سے بھی۔ الگ بتلاتا ہے۔ ۱۴۴ اس آتما کو ساکشی (مشاہد) بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ جملہ اشیا کو براہِ راست جانتا ہے۔

شنکر کا خیال یہ ہے۔ کہ اہنکار یا بدھی کو جاننے والا خیال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ پرکرتی کے معلولات ہیں اور بذاتِ خود بے شعور ہیں۔ یہ کہنا درست نہیں۔ کہ ان پر شعور محض کی روشنی پڑ کر اپنے انعکاس سے انہیں عالم بناتی ہے۔ کبھی کبھی شنکر کے پیرو یہ بھی کہتے ہیں کہ حقیقی شعور پائدار اور لاتغیر ہے۔ خود ہی اسی سے نمودار ہو کر اپنے تعلق سے اس کو اسی طرح ظاہر کرتی ہے جس طرح کہ آئینہ یا سطح آب سورج کو منعکس کرتے ہیں اور جب اہنکار (انانیت) وغیرہ کے تعینات خواب میں معدوم ہو جاتے ہیں۔ تب آتما اپنے ذاتی نور و سرور سے روشن ہوتا ہے۔ مگر یہ بات بھی غیر معقول ہے۔ کیونکہ اگر انانیت وغیرہ شعور محض کی بدولت نمودار ہوتے ہیں تب وہ نمودار ہو کر شعورِ محض کو کس طرح روشن کر سکتے ہیں؟ واقعی یہ بات تخیل میں

ہی نہیں آسکتی۔ کہ انانیت (اہنکار) کے ذریعے جو شعورِ محض اپنا ظہور دکھلاتا ہے۔
اس کی ماہیت کیا ہے، کیونکہ یہاں تمام تمثیلیں بیکار ہو جاتی ہیں۔ عام طور پر ظہور
اشیا کے یہ معنی ہوا کرتے ہیں۔ کہ انہیں ڈھانپنے والی رکاوٹیں دور ہو جاتی ہیں۔
یا ایک لمپ تاریکی کو دور کرتا ہے، یا ایک آئینہ کسی شے کو منعکس کرتا ہے۔ مگر ان
امثلہ میں سے کوئی ایک بھی اس امر کے سمجھنے میں معاون نہیں ہو سکتی۔ کہ کس طرح
شعورِ محض انانیت (اہنکار) کے ذریعے اپنا ظہور دکھلاتا ہے۔ اور پھر اگر شعور کو
اپنے ظہور کے لئے کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے۔ تب یہ بذاتِ خود روشن ہونے
کی صفت کھو کر دوسری اشیا کی مانند ہی ہوگا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ حصولِ علم و معرفت
کے لئے شعور سے جہالت کو لگاتار دور کرنا پڑتا ہے۔ اگیان (عدمِ علم) کو علم کی
عدم موجودگی کہہ سکتے ہیں یا وہ لمحہ جبکہ علم نمودار ہونے لگتا ہے۔ لیکن یہ اگیان شعور
کے لئے پردہ یا رکاوٹ نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے متقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ ایک
ناقابلِ تعریف اگیان موجود ہے۔ اسی مسالے سے دنیا تیار ہوتی ہے۔ مگر یہ سب کچھ
لغو ہے۔ جو شے کسی شئے کو ظاہر کرتی ہے وہ اسے اپنے جزو یا ظہور کے طور پر
نمودار نہیں کر سکتی۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے۔ کہ آتما شعورِ محض نہیں ہے۔ بلکہ وہ
ایک خود آگاہ روح ہے۔ جو ہمارے کل تجربے میں نمودار ہوتی ہے۔ بسا اوقات
خوابِ گراں (سُشپتی) کو اس امر کی توضیح کے لئے بطور مثال پیش کیا جاتا ہے۔ کہ
اس حالت میں شعورِ محض خود کو دیگر تعینات سے بے تعلق صورت میں نمودار کرتا ہے۔

۱۴۱

مگر جیسا کہ ہم پیشتر دیکھ چکے ہیں۔ یہ بات ممکن نہیں ہے۔ مزید براں جب ہم بیدار ہو کر
یہ شہادت دیتے ہیں کہ "میں کچھ نہ جانتا تھا" تب بجا طور پر کہا جا سکتا ہے۔ کہ
خوابِ گراں میں شعورِ محض تو غیر موجود تھا۔ مگر انانیت کا موجود رہنا اس امر واقعہ سے
ثابت ہوتا ہے کہ جاگنے پر جو اہنکار خود کو آتما بتلاتا ہے وہ اس بات کی شہادت
بھی دیتا ہے کہ اہنکار بطور آتما کے خوابِ گراں میں موجود تھا۔ اس لئے جو آتما
ہمارے اندر بطور انانیت (اہنکار) نمودار ہوتا ہے وہ گہری نیند میں برابر موجود
رہتا ہے۔ مگر اس وقت کوئی علم نہیں رکھتا۔ گہری نیند سے بیدار ہو کر ہم محسوس
کیا کرتے ہیں کہ "میں کچھ نہیں جانتا تھا۔ میں خود سے بھی آگاہ نہ تھا" متقلدین شنکر

باب ۱۹

اس تجربے کے مدعی ہیں۔ کہ خواب گراں میں کسی قسم کا یہاں تک کہ خواب گراں کا بھی علم نہیں ہوا کرتا۔ مگر یہ بات درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ادراک "میں خود کو بھی نہ جانتا تھا" ظاہر کرتا ہے۔ کہ بحالتِ خواب تمام شخصی تعلقات (ایک خاص کنبے سے متعلق ہونا یا ایک خاص حیثیت رکھنا وغیرہ) غیر موجود تھے۔ نہ کہ خود انانیت ہی موجود نہ تھی۔ جب آتما خود آگاہ ہوتا ہے۔ تب ہی "میں" کا تصور ہوتا ہے جیسے "میں خود کو جانتا ہوں" گہری نیند میں بھی جبکہ دیگر اشیا نمودار نہیں ہوتیں۔ آتما بصورتِ انانیت یا "میں" خود آگاہ ہوا کرتا ہے۔ اگر بحالت نجات آتما یا انانیت یا "میں" کا شعور ہی معدوم ہو جاتا ہو۔ تب تو اس حالت میں اور بدھ مذہب کے عدم مطلق میں کوئی فرق نہیں ہے۔ "میں" یا انانیت کا احساس کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو آتما پر باہر سے عاید کی گئی ہو۔ بلکہ یہ آتما کی اپنی ذات ہے جیسے کہ علم بھی انانیت یا "میں" کی صفت کے طور پر نمودار ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں۔ کہ "میں اسے جانتا ہوں" تو یہ "میں" ہی تو ہے جس کو علم ہوتا ہے۔ اس طرح علم "میں" کی ایک کیفیت معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہمارا کوئی تجربہ بھی اس بات کو ثابت نہیں کرتا۔ کہ "میں" علم محض کی ایک کیفیت ہے۔ ہم کہتے ہیں "میں علم رکھتا ہوں"۔ نہ کہ علم مجھے رکھتا ہے۔ اگر کوئی "میں" موجود نہیں۔ کوئی تجربہ کرنے والا نہیں۔ کوئی موضوع بحالتِ نجات ہستی نہیں رکھتا۔ تب ایسی نجات کے حصول کے لئے کون کوشاں ہوگا؟ اور اگر نجات کے بعد "میں" معدوم ہو جاتی ہو۔ تب کون اس ناقابلِ خواہش حالت کے حصول کی خاطر تمام تکالیف اور مذہبی قیود کو گوارا کرے گا؟ اگر "میں" کی موجودگی بھی موقوف ہو جائے تب میں اس حالتِ نیستی کے حصول کی کیوں پروا رکھوں گا؟ جب "میں" ہی نہیں رہا۔ تب مجھے شعور محض سے کیا غرض ہوگی؟ یہ کہنا کہ "میں" بھی "تم" اور "وہ" یا "یہ" اور "وہ" کی مانند ایک شے ہے اور "یہ میں" شعورِ محض کی بدولت روشن ہوتی ہے۔ تو یہ تو تمام تجربے کے خلاف ایک مہمل سی بات ہے۔ "میں" کسی ظاہر کنندہ کے توسط کے بغیر ہی اب اور دوران نجات میں خود بخود ظہور پذیر ہوتی ہے۔ کیونکہ آتما کا ظہور ہمیشہ "میں" کی صورت میں ہی ہوا کرتا ہے اور اگر بحالتِ نجات آتما ظہور پذیر ہوتا ہے۔ تو "میں" کے طور پر ہوتا ہے۔ شاستروں کا مطالعہ

۱۴۶

باب ۱۵

بھی تبلاتا ہے۔ کہ وام دیو اور منو کی مانند نجات یافتہ لوگ خود کو بطور "میں" ہی سوچا کرتے تھے اور جیسا کہ اپنشدوں کی اصل عبارات سے ظاہر ہے خود خدا بھی بطور "میں" اپنی شخصیت کے تصور سے محروم نہیں ہے۔ وہ خود کہتا ہے "میں نے دنیا کو پیدا کیا ہے۔" "میں" کا خیال اس صورت میں جھوٹا ہے۔ جب یہ جسم یا دیگر علایق ولادت و قدر منزلت وغیرہ کو ظاہر کرتا ہو یا جبکہ یہ غرور اور لاف زنی کا موجب ہو۔ صرف اسی قسم کے اہنکار کو شاستروں نے باطل کہا ہے۔ مگر جب "میں" کا تصور آتما کو ظاہر کرتا ہے تب یہ صحیح ترین تصور ہے جو ہم رکھ سکتے ہیں۔

سکھ اور دکھ کے بارے میں ہمارے تمام احساسات "میں" یا آتما کی صفت کے طور پر نمودار ہوا کرتے ہیں۔ "میں" خود کو خود پر ظاہر کرتی ہے۔ اور اس لحاظ سے ایک غیر مادی (اجڑ) ہستی ہے۔ اور یہ دلیل کہ چونکہ "میں" کا خیال علم کے ساتھ نمودار ہوتا ہے (سہوپلمبھ)۔ اس لیے صرف علم ہی ہستی رکھتا ہے اور "میں" علم سے جداگانہ کوئی شے نہیں۔ اسی دلیل کو ہی الٹے طور پر استعمال کرنے سے رد ہو جاتی ہے کہ صرف "میں" ہستی رکھتی ہے اور علم کوئی ہستی نہیں رکھتا۔ تمام لوگ اس بات کا تجربہ رکھتے ہیں کہ علم "میں" (عالم) سے الگ بطور معروض محسوس ہوا کرتا ہے۔ یہ کہنا کہ آتما بذات خود روشن ہے۔ یہ معنی نہیں رکھتا کہ آتما اپنی ماہیت میں ہی علم ہے۔ کیونکہ آتما کا انحصار علم پر نہیں ہے۔ علم تو اس عمل ادراک کا نتیجہ ہے جو حسی تعلق وغیرہ سے نمودار ہوتا ہے۔ آتما تو "میں" عالم ہے جو اشیا کو جانتا ہے اور اس لئے علم کو رکھنے والا ہے۔

"میں" جاننے والا خود کو براہ راست خود آگاہی کے ذریعے ظاہر کرتا ہے اور اس لئے جن لوگوں نے استدلال کے ذریعے آتما کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ ناکامیاب رہے ہیں۔ مثلاً نیائے درشن والے کہا کرتے ہیں۔ کہ آتما کا ہونا اس امر سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ اس میں علم۔ خواہش۔ سکھ۔ دکھ وغیرہ صفات موجود ہیں اور اگرچہ اس دلیل کی رو سے ہم یہ جان بھی لیں۔ کہ کوئی ایسی شے موجود ہے۔ جس میں یہ صفات موجود ہیں۔ تو بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ کہ وہ شے آتما ہی ہے۔ اور چونکہ کوئی شے ایسی نہیں ملتی۔ جس میں علم ارادہ وغیرہ پائے جاتے ہوں۔ اس سے

تو یہ نتیجہ بھی نکالا جا سکتا ہے۔ کہ علم۔ ارادت وغیرہ صفات ہی نہیں ہیں اور نہ کوئی ایسا قانون ہے جس کی رُو سے صفات لازمی طور پر کسی شے میں رہتی ہوں۔ انہیں صرف اصطلاحاً صفات کہا جاتا ہے اور نیائے کو ماننے والے لوگوں کا انہیں گن خیال کر کے یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ صفات لازماً کسی ہستی یا آتما میں لاینفک طور پر موجود ہوتی ہیں۔ اپنے حق میں کوئی اور ثبوت نہیں رکھتا۔ ایک نئے جوہر یا روح کو (جس کے لئے اور کوئی ثبوت ہی نہیں ہے) صرف اس بنا پر مان لینا کہ صفات کے موجود ہونے کے لئے کوئی نہ کوئی جوہر چاہئے کسی طرح بھی حق بجانب نہیں ہے۔ مخالفین کا یہ ایک قول ہے۔ کہ گنوں کے لئے ایک ہستی یا جوہر کا ہونا ضروری ہے جس میں وہ موجود ہوتے ہیں اور علم۔ ارادہ وغیرہ صفات ہیں۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا۔ کہ چونکہ ہمیں کسی ایسے جوہر کی ہستی کا پتا نہیں لگتا جس میں یہ گن موجود ہوں۔ اس لئے ایک الگ ہستی یا آتما کا ماننا ضروری ہے۔

سانکھیہ کے حامی بھی غلطی کرتے ہیں۔ جب وہ کہتے ہیں۔ کہ بے شعور پرکرتی کی تمام حرکات۔ اُس پرش کی خاطر ہیں۔ جس کے لئے وہ کام کر رہی ہے۔ اس پہ یہ اعتراض عاید ہوتا ہے۔ کہ اگرچہ ایسی ہستیوں کی موجودگی کا قیاس کیا جا سکتا ہے جن کے لئے پرکرتی کام کر رہی ہے۔ مگر اس سے یہ بات تو ثابت نہیں ہوتی۔ کہ وہ ہستیاں ایسی اشیا یا چیزوں کے مجموعے ہی نہیں۔ جن کے نگراں کوئی دوسرے وجود ہوں یا پرش ایسے ہی شعور پاک ہوں جیسا کہ انہیں فرض کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ مزید براں صرف وہی شے اشیا یا حوادث کے بعض اجتماعات کا مقصد ہو سکتی ہے۔ جو ان سے کسی طور پر مستفید یا متحرک یا متاثر ہوتی ہو۔ لیکن پرش تو ساکن اور خالص شعور ہونے کے سبب کسی طرح پر پرکرتی سے متاثر نہیں ہو سکتے۔ اس لئے انہیں کس طرح وہ مقاصد خیالی کیا جا سکتا ہے۔ جن کے لئے پرکرتی کام کرتی ہے؟ صرف پرش کو اس امر کا دھوکہ ہونا کہ وہ متاثر یا مستفید ہو رہا ہے۔ ایک ایسی حقیقت نہیں ہے۔ جس کے لئے پرکرتی کی حرکات کے مقاصد پورے ہو سکیں۔ علاوہ بریں یہ نام نہاد اثرات یا دھوکے بھی تو پرکرتی سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ پرش سے۔ کیونکہ پرشوں پر جو شعور محض ہیں۔ گنوں کے تغیرات کا ذرا بھی اثر نہیں ہو سکتا۔ سانکھیہ

باب ۱ ۱۴۸

کی رُو سے ۔ تمام نفسی تغیرات بُدّھی سے تعلق رکھتے ہیں اور بُدّھی بے شعور ہونے کے باعث دُھو کے ۔ خطا اور غلطی کا شکار نہیں ہو سکتی ۔ نیز اس امر کی کوئی توجیہ نہیں کی جا سکتی ۔ کہ بُدّھی پر پرش کا عکس پڑتا ہے ۔ کیونکہ پرش کوئی مرئی حقیقت نہیں ہے ۔ ہمیشہ مرئی شے کا عکس پڑا کرتا ہے ۔ اور اگر یہ کہا جائے ۔ کہ فی الحقیقت کوئی انعکاس نہیں ہوتا ۔ بلکہ بُدّھی پرش کی مانند ہو جاتی ہے ۔ تو ایسا ہونا بھی ممکن نہیں ہے ۔ کیونکہ اگر بُدّھی بھی پرش کی مانند لا صفت ہو سکتی ہو ۔ تب تو تمام نفسی حالات کا خاتمہ ہو جائے گا اور اگر یہ کہا جائے ۔ کہ بدھی پرش کی مانند شعور محض نہیں ہوتی ۔ بلکہ پرش کی مانند خود ہی فہیم ہے ۔ تو یہ بات بھی ممکن نہیں ۔ کیونکہ سانکھیہ کی رو سے پرش فہم محض ہے فہیم نہیں ہے ۔ فلسفۂ سانکھیہ میں جاننے والی فہیم ہستی کے لئے کوئی جگہ ہی نہیں ہے اور یہیں اس کی مشکل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ تمام صفاتی تغیرات کا مقصد پرش ہونے سے صرف یہ مراد ہے ۔ کہ اگرچہ پرش کے اندر کسی تبدیلی یا قلب ہیئت کا امکان نہیں ہے ۔ مگر وہ صرف اپنی موجودیت سے ہی صفات کو حرکت میں لا کر ان کے تغیرات کا اسی طرح ہی مقصد بن جاتا ہے ۔ جس طرح راجا کے لئے تمام ریاست کام کرتی اور لڑتی ہے ۔ لیکن چونکہ پرش ان صفات اور ان کے تغیرات سے غیر متاثر رہ کر صرف ان کا ناظر ہی رہتا ہے ۔ اس لئے یہ توجیہ غلط ہے ۔ کیونکہ راجا اپنی رعایا سے واقعی طور پر مستفید ہوا کرتا ہے ۔ لیکن پرش میں تو صرف دیکھنا ہے ۔ اسے دیکھنے والا یا ناظر نہیں کہہ سکتے ۔

آتما کی ماہیت جیسی کہ ہم نے بیان کی ہے ۔ اپنشدوں سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ آتما "میں" کے تصور میں براہ راست روشن ہوتا ہے اور غم ۔ درد الفت ۔ بے دردی صرف اس کے حالات ہیں ۔ جو اس کے بطور "میں" روشن ہونے پر روشن ہوا کرتے ہیں ۔ یہ آتما جیسا کہ کمارل کا خیال تھا ۔ حواس یا من سے نہیں جانا جا سکتا ۔ کیونکہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آتما من کے ذریعے جانا جا سکتا ہے تو کب ؟ یہ ٹھیک اس آن میں تو جانا نہیں جا سکتا ۔ جبکہ ہمیں کسی شے کا علم ہوتا ہے ۔ کیونکہ اس وقت آتما اور اشیا کے تصورات جو بیک وقت وقوع پذیر ہوتے ہیں ۔ وہ اس طرح پر نمودار نہیں ہو سکتے ۔ کہ ان میں سے ایک (آتما) تو

جانئے اور معین کرنے والا ہے۔ اور دوسرے (معروضات) معلوم اور متعین ہیں۔
اور اگر آتما اور معروضات کا علم مختلف لمحات میں بطور جداگانہ اعمال ہوا کرتا ہے۔
تب یہ بات ناقابل فہم ہوگی۔ کہ ان کے درمیان بطور عالم ومعلوم کے تعلق کیونکر
قائم ہوگیا۔ اس لیے یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ جو آتما ہماری خود آگاہی میں دائماً روشن ہو رہا ہے۔
وہ حواس اور من کے ذریعے بھی جانا جا سکتا ہے۔ کمارل کی رائے میں علم ایک نئی
پیدائش ہے اور جب بعض حسی اعمال کی بدولت ہمارے اندر علم یا گیان کی تحریک
پیدا ہوتی ہے۔ تب آتما کے تعلق میں اشیا کی نموداری (گیا تتا یا پراکٹیہ) وقوع میں
آتی ہے اور اس نموداری سے گیان کر یا یعنی علمی تحریک کا پتا لگتا ہے اور من کے
ذریعے آتما اس علم کا عالم جانا جاتا ہے۔ مگر یہ قیاس کہ آتما بذات خود آگاہ نہیں۔
بلکہ باہر سے علم حاصل ہونے پر خود آگاہ ہوتا ہے۔ غیر معقول ہے۔ کیونکہ جب

کوئی شخص ایسی شے کا علم حاصل کرتا ہے۔ جسے وہ پہلے نہ جانتا تھا۔ تو وہ کبھی اپنے
اندر اس قسم کا اختلاف نہیں دیکھتا اس کے علاوہ چونکہ تعلیم براہ راست آتما کو روشن
نہیں کرتی۔ اس لیے اس امر میں شبہ ہو سکتا ہے۔ کہ آتما اشیا کا علم رکھتا بھی ہے یا نہیں۔
اور اس صورت میں تمام شعوری تجربے میں آتما کبھی اس طرح براہِ راست روشن نہ ہو سکتا
جیسا کہ دیکھا جاتا ہے۔

بعض کہتے ہیں۔ کہ آتما کا علم شعورِ معروضی کی بدولت ہوا کرتا ہے۔ خود بخود اور
براہِ راست نہیں۔ مگر یہ بات معقول نہیں ہے۔ کیونکہ جو شعور معروضی بیرونی اشیا کی خبر
دیتا ہے۔ وہ کس طرح شعورِ ذات پیدا کر سکتا ہے؟ اس خیال کے مطابق تو علم کی
موجودیت کو ثابت کرنا بھی مشکل ہوگا۔ کیونکہ خود بخود روشن نہ ہونے کی بجائے اسے
کوئی اور شے درکار ہوگی جو اسے روشن کرے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ یہ خود بخود نمودار
ہوتی ہے۔ تب تو اسے تمام اشخاص پر ہمیشہ کے لئے روشن ماننا پڑے گا۔ کہا جا سکتا
ہے کہ اگرچہ علم بذاتِ خود روشن ہے۔ لیکن یہ صرف اس شخص کے تعلق میں روشن ہو سکتا ہے۔
جس میں یہ نمودار ہوتا ہے۔ نہ کہ تمام اشخاص کے تعلق میں۔ اگر یہ بات ہو۔ تو در اصل
اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ علم ہمیشہ اور صرف کسی نہ کسی جاننے والے شخص کے تعلق میں
ہی نمودار ہوتا ہے اور اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ علم کو اپنی ہستی کے لئے

باب ۱۵

کسی شخص کا تعلق درکار نہیں ہے۔ بلکہ صرف کسی معروض اور موضوع کے تعلق میں اپنی خاص تنویر کے لیئے اس تعلق کی ضرورت ہوتی ہے۔ تب یہ بات کوئی ثبوت نہیں رکھتی۔ ہم اسے مان لیتے۔ اگر ہمیں کوئی بھی ایسی مثال ملتی۔ جس میں معروض و موضوع کے تعلق مخصوصہ کے بغیر بھی شعور محض یا علم محض تجربے میں آتے۔ اور اگر اس پر بھی یہ کہا جائے۔ کہ شعور کو اس کی خود بخود نمودار ہونے والی صفات سے الگ نہیں کر سکتے۔ تب یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ شعور کبھی اس شخص۔ موضوع یا عالم سے الگ نہیں پایا گیا۔ جو اسے رکھتا ہے۔ شعور کی بے شمار حالتوں کے ساتھ خود بخود نمودار ہونے والی طاقت کو منسوب کرنے کی بجائے کیا یہ کہنا بہتر نہ ہوگا۔ کہ شعور کی خود اظہاری اس خود آگاہ فاعل سے نمودار ہوتی ہے جو کل شعوری تجربے کا موضوع اور اس کو متعین کرنے والا ہے۔ اور اگر حالاتِ شعوری میں قوتِ خود اظہاری کی موجودیت مان بھی لی جائے۔ تب اس امر کی توجیہ ناممکن ہوگی۔ کہ اس وجہ سے آتما کس طرح خود آگاہ ہوگیا۔ ہاں اگر یہ مان لیا جائے۔ کہ آتما جو کل تجربے کو جاننے والا ہے۔ خود نمو داری کی طاقت رکھتا ہے۔ تب شعوری تجربات کی خود اظہاری بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے۔ کیونکہ آتما کل تجربات کا ادراک کرنے والا ہے۔ تمام اشیا اپنی نمو داری کے لیئے ایک اور شے چاہتی ہیں جو ان کے زمرے سے باہر ہے۔ لیکن چونکہ کوئی ایسی شے موجود نہیں ہے۔ جس پر آتما اپنے شعور کے لیئے انحصار رکھتا ہو۔ اس لیئے یہ ماننا پڑتا ہے۔ کہ آتما خود بخود نمودار ہونے والی ایک فہیم ہستی ہے۔ چنانچہ صراحی کو خود اظہاری کے لیئے دوسری صراحی درکار نہیں ہوتی بلکہ روشنی کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو بالکل جداگانہ جماعت سے تعلق رکھتی ہے۔ اور روشنی کو بھی اپنی یا صراحی کی نمو داری کے لیئے دوسری روشنی درکار نہیں ہوا کرتی۔ البتہ وہ حواس کی محتاج ہوتی ہے اور حواس اپنی قوتوں کے اظہار کے لیئے خود شعور پر انحصار رکھتے ہیں۔ شعور بجائے خود آتما کا محتاج ہے۔ آتما میں موجود ہوئے بغیر اس کی نمو داری کا امکان نہیں ہے۔ مگر آتما کسی اور شے پر منحصر نہیں ہے۔ اور اس لیئے اس کی خود اظہاری کسی اور شے پر انحصار نہیں رکھتی۔ ۱۵۰

پس ہم شعوری حالات کو آتما کے حالات کہہ سکتے ہیں۔ جو مختلف اشیا کے تعلق میں انہیں اس یا اُس شعور کے طور پر نمودار کرتا ہے اور اس لیئے اِس یا اُس شے کا علم

شعور کے حالاتِ مختلفہ کے سوا کچھ نہیں ہے اور خود شعور آتما کی ایک خاصیت ہے۔ اگر شعور آتما کا لاینفک اور ذاتی خاصہ ہوتا۔ تب کبھی نہ کبھی ہمیں آتما کے بے شعور ہونے کا بھی تجربہ ہوا کرتا۔ اگر کوئی شے کسی دوسری شے کے ساتھ ایسا تعلق رکھتی ہے کہ اس کے بغیر کبھی کوئی وجود ہی نہیں رکھتی۔ تب تو اسے اس شے کی لاینفک اور ذاتی خاصیت ہی ماننا پڑے گا۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ اس قسم کی تعمیم غیر درست ہے اس وجہ سے کہ ہم جسم کے تعلق میں ہی خود آگاہی رکھتے نہیں۔ حالانکہ جسم آتما کی لازمی علامت مخصوصہ نہیں ہے۔ بطور "میں" یا "میں جانتا ہوں" آتما کی خود آگاہی جسم کے ساتھ کوئی ضروری تعلق نہیں رکھتی۔ نیز یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ اگر شعور آتما کی ذاتی اور لاینفک علامت مخصوصہ ہوتا۔ تب گہری نیند اور غشی میں حالتِ بے شعوری کی توجیہہ ناممکن تھی۔ کیونکہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں پایا جاتا۔ کہ ان نام نہاد لاشعور حالات کے اندر جاننے والی ذات کوئی شعور نہیں رکھتی۔ ہم گہری نیند سے بیدار ہو کر اپنی بے خبری کی شہادت اس لئے دیتے ہیں۔ کہ ہمیں اس حالت کے متعلق کچھ یاد نہیں رہتا۔ پس بیداری میں ان حالاتِ لاشعوری کا احساس اس لئے ہوا کرتا ہے۔ کہ ہم ان حالتوں کے متعلق کوئی یادداشت نہیں رکھتے۔

یاد اسی حالت میں ممکن ہوا کرتی ہے۔ جب بعض اشیا کا ادراک کیا جاتا ہے اور شعور کے معروضات کا یہ انقسام ذہن میں اس طرح مرتسم ہو جاتا ہے کہ ان کی مدد سے ہم ان اشیا کو دوبارہ یاد کر سکتے ہیں۔ گہری نیند میں اشیا کا کوئی ادراک نہیں ہوتا اور نہ ہی ذہن میں کوئی ارتسام باقی رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان حالتوں کے متعلق کچھ بھی یاد نہیں کر سکتے۔ ان حالات میں آتما اپنی خود آگاہی کی صفتِ مخصوصہ کے ساتھ برابر موجود رہتا ہے۔ مگر اس حالت میں کسی اور شے کی خبر نہیں رکھتا۔ صرف خود آگاہ ذات من وغیرہ آلات ذہنی پر کوئی نقش مرتسم نہیں کرتی۔ کیونکہ اس حالت میں یہ سب کے سب معطل ہوتے ہیں اور یہ بات آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکتی ہے۔ کہ آتما کے اوپر کوئی نقش مرتسم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر اس قسم کے نقوش اور تاثرات آتما کے اوپر پیدا ہو کر جمع ہوتے چلے جاتے۔ تب تو آتما کے کبھی نجات پانے کا امکان ہی نہ رہتا۔ نیز حافظے کی یہ ایک خاصیت ہے۔ کہ

باب ۵ — جب کوئی ادراک وقوع میں آکر لگاتار جاری نہیں رہتا۔ تب اس تجربے کی یاد اُسی قسم کے مماثل ادراکات کے تعلق سے ہی ممکن ہوتی ہے۔ مگر خود آگاہ آتما کا سدا یکساں حال ہے اور اس لئے اُس کی یاد ممکن نہیں۔ یہ امر واقعہ کہ ہم گہری نیند سے بیدار ہو کر محسوس کرتے ہیں کہ ہم بڑے مزے سے سوئے تھے۔ یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ گہری نیند میں واقعی طور پر شعور مسرت موجود تھا۔ یہ صرف جسم کا ایک عنصری احساس ہے۔ جو اس گہری نیند سے پیدا ہوتا ہے۔ جس کی تعبیر اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ نیند میں خوشی کا تجربہ کہا جاتا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ میں وہی ہوں جو کل تھا۔ تو اس وقت ہم آتما کو یاد نہیں کرتے بلکہ اس خاص تلازم زمانی کو یاد کرتے ہیں۔ جو حافظے کا مافیہ بنتا ہے۔

ہمیں اشیا کا ادراک اُس وقت ہوا کرتا ہے جبکہ شعور کسی حاسہ کے ذریعے مادی اشیا کے ساتھ متلازم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ آتما دائماً شعور ذات سے بہرہ ور ہے۔ مگر صرف اسی حالت میں ہمیں خاص ادراک حاصل ہوتا ہے۔ کہ جب آتما کی یہ آگاہی کسی نہ کسی حاسہ کے ذریعے کسی بیرونی شے سے متلازم ہو کر تعلق پیدا کرتی ہے۔ آتما ساری کل نہیں بلکہ اپنے قد و قامت میں ذرہ کی مانند ہے۔ جب یہ کسی خاص حاسہ کے تعلق میں آتا ہے۔ ہمیں اُسی قسم کا احساس ہوا کرتا ہے۔ اسی سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ایک ہی وقت میں دو ادراکات نہیں ہو سکتے۔ اور جہاں یک وقتی معلوم ہوتی ہے وہاں اتنی سرعت کے ساتھ احساسات کو حاصل کیا جاتا ہے۔ کہ تغیرات کا پتہ ہی نہیں لگتا۔ اگر آتما ساری کل ہوتا۔ تو ہم بیک وقت جملہ اشیا کا علم رکھتے کیونکہ آتما تمام اشیا کے ساتھ بار بط ہوتا۔ پس اس طرح ثابت ہوتا ہے۔ کہ آتما ۱۵۲ کی ذاتی صفت شعور ہے۔ شعور یا علم اس کے اندر کبھی پیدا نہیں ہوتے۔ مگر جب رو کاوٹیں دُور ہونے پر آتما اشیا و موضوعات کے تعلق میں آتا ہے۔ تب ان اشیا کا شعور نمودار ہو جاتا ہے۔

خدا اور کائنات

ہم پہلے بتلا چکے ہیں۔ کہ اہل میمانسا ایشور کی ہستی کے قایل نہیں ہیں۔ خدا کی ہستی

باب ۱۵

کے خلاف ان کی دلایل کو یا منا کے نظریۂ خدا کے مقابلے میں بحث میں لایا جاسکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ علیم کل ایشور کا وجود نہیں مانا جا سکتا۔ کیونکہ یہ دعوے اپنا ثبوت نہیں رکھتا۔ اور اس کے خلاف کئی اعتراضات موجود ہیں۔ کیونکہ کس طرح اس کے علیم کل ہونے کا ادراک ہو سکتا ہے؟ یقیناً یہ ادراک معمولی آلاتِ علمیہ کی مدد سے حاصل ہو نہیں سکتا کیونکہ ہمارا معمولی ادراک ماضی اور حال کی تمام اشیا کا علم نہیں دے سکتا اور نہ ہی وہ ہماری حسی حدود سے تجاوز کر سکتا ہے۔ نیز ایشور کے علیم کل ہونے کا جو علم یوگیوں سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ وہ ماننے کے لایق نہیں ہے۔ کیونکہ یہ امر ناممکن ہے۔ کہ یوگی اپنے حواس کی مدد سے تمام گذشتہ باتوں کو جان سکے یا اپنے حواس کی حدود سے پرے محسوس کر سکے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ انتہ کرن (حواس باطنی) میں یہ قابلیت موجود ہے۔ کہ وہ حواس کی مدد کے بغیر ہی کل محسوسات کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ تب حواس کا فائدہ ہی کیا؟ البتہ یہ بات درست ہے۔ کہ توجہ کے عظیم ارتکاز سے انسان چیزوں کو زیادہ صاف اور واضح طور پر جان سکتا ہے۔ لیکن کیسا ہی دھیان یا کوئی دوسرا طریقہ انسان کو اس قابل نہیں کر سکتا کہ وہ آنکھ سے سُن سکے یا حاسوں کے بغیر اشیا کا ادراک کر سکے۔ اس لیے علیم کل ناممکنات سے ہے اور ہم نے کبھی کسی حاسہ سے ایسے علیم کل شخص کا وجود نہیں محسوس کیا۔ جس کو ایشور کہہ سکیں۔ اس کی ہستی کو انومان (استدلال) سے بھی ثابت نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ تمام محسوسات سے پرے ہے اور کوئی بھی ایسی دلیل (ہتیو) نہیں ہے۔ جو اس کے ساتھ تعلق رکھتی ہو اور جس کی بدولت وہ استدلال کا موضوع ہو سکے۔ اہل نیایے کہتے ہیں۔ کہ دنیا ایسے اجزا کا مجموعہ ہے۔ اور اس لئے یہ ایک نتیجہ یا معلول ہے اور دیگر تمام نتایج کی مانند ایک ایسے فہیم شخص کی نگرانی کا محتاج ہے جو دنیا کے کل اجزا کا علم رکھتا ہو۔ مگر ایسا ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ تمام اجزا اپنی موجودہ صورت میں دنیا کے تمام لوگوں کے کرموں کے مطابق ان کی قسمتوں (اورشٹ) کا نتیجہ ہیں۔ ثواب اور ادھرم کے اعمال ہم سب میں پائے جاتے ہیں اور یہ اعمال ہی دنیا کے عمل کو اپنے سانچے میں ڈھالتے رہتے ہیں اگرچہ وہ ہمارے دیکھنے میں نہیں آتے۔ اسی طرح دنیا کو ایشور کی

۱۵۴

باب ۹

مخلوق کی بجائے لوگوں کے اعمال کا نتیجہ خیال کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ایشور کو آج تک کسی نے دیکھا نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ایشور جو کوئی ایسی خواہش نہیں رکھتا جسے وہ پورا کرنا چاہتا ہے۔ دنیا کو پیدا کرے ہی کیوں؟ یہ دنیا اپنے پرمنوں۔ دریاؤں اور سمندروں وغیرہ کے ساتھ کسی ایک ہستی کی مخلوق خیال نہیں کی جا سکتی۔

یا منا نیائے کا طریقہ استعمال کرتا ہوا دنیا کو ایک نتیجہ یا معلول ثابت کرنا چاہتا ہے۔ اسے ایک ایسے عظیم پرش کی مخلوق سمجھتا ہے جو دنیا کے مواد کا براہِ راست علم رکھتا ہے نیز وہ لوگوں کے دھرم اور ادھرم کا بھی براہ راست علم رکھتا ہے۔ جس کے مطابق وہ ساری دنیا کو پیدا کر کے ایک ایسا نظام قائم کرتا ہے جس کی وجہ سے ہر شخص کو اپنے اپنے اعمال کا پھل بھگتنا پڑتا ہے۔ وہ صرف اپنی خواہش سے ہی تمام عالم کو حرکت میں لے آتا ہے۔ وہ کوئی جسم نہیں رکھتا۔ مگر وہ اپنے من کے ذریعے اپنی خواہش کو عملی صورت دے لیتا ہے۔ ماننا پڑتا ہے۔ کہ وہ ایک ایسا شخص ہے۔ جو بے حد علم اور طاقت سے بہرہ ور ہے۔ ورنہ وہ اس دنیا کو پیدا کر کے اسے مترتب و منظم نہ کر سکتا۔

شنکر کے مقلدین کا خیال ہے۔ کہ اپنشدوں کی یہ تعلیم ہے۔ کہ برہم کے سوا کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ صرف برہم ہی موجود ہے اور دنیا جھوٹ ہے۔ مگر اپنشدوں کا یہ منشا ہرگز نہیں ہے۔ اس کے معنی تو یہ ہیں۔ کہ ایشور کے سوا کوئی دوسرا ایشور موجود نہیں ہے۔ اور نہ کوئی اس کی مانند ہے اور جب اپنشد میں کہا جاتا ہے۔ کہ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں۔ سب کا سب برہم ہی ہے اور دنیا کی واحد علت وہی ہے۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اور کوئی شے وجود ہی نہیں رکھتی اور لا صفات برہم ہی اس کی حقیقتِ واحد ہے۔ اگر میں کہوں کہ صرف ایک سورج موجود ہے۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے۔ کہ وہ شعاعیں نہیں رکھتا۔ اور اگر میں کہوں کہ دنیا میں سات سمندر موجود ہیں۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ کوئی موج وغیرہ موجود نہیں ہے۔ ان عبارات کے صرف یہی معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ دنیا اس سے اسی طرح ہی نمودار ہوتی ہے جس طرح چنگاریاں آگ سے اور اس میں ہی دنیا اپنا انتہائی سکون اور سہارا پاتی ہے۔ اسی سے آگ۔ ہوا۔ مٹی وغیرہ نے اپنی اپنی قوتوں اور قابلیتوں کو حاصل کیا ہے

باب ۱۹

اور اس کی طاقت کے بغیر یہ چیزیں بذاتِ خود کچھ بھی نہیں کر سکتیں۔ اگر اس کے خلاف یہ مان لیا جائے۔ کہ یہ دنیا باطل ہے تب کل تجربے کو ہی قربان کرنا پڑے گا۔ اور چونکہ برہم کا علم (اگیان) بھی ہمارے تجربے کا ہی ایک حصہ ہے۔ اسے بھی باطل جان کر ترک کرنا پڑے گا۔ ویدانت کی منطقی بحث جو اوراکِ اختلاف کو ایک وہم باطل تبلاتی ہے۔ ہمارے لئے بے سود ہے۔ کیونکہ ہمارا تجربہ تبلا رہا ہے۔ کہ ہم اختلافات اور تعلقات دونوں کو ہی محسوس کیا کرتے ہیں۔ ہم نیلے رنگ اور کنول کو الگ الگ دیکھتے ہوئے

۱۵۴

یہ بھی دیکھ پاتے ہیں۔ کہ کنول نیلے رنگ کا ہے۔ پس تعلیماتِ اپنشد کے مطابق دنیا اور افراد کو ایشور کے ساتھ غیر منفک طور پر متعلق دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ معنی اس خیال کی نسبت صحیح تر ہیں۔ جو کل ظہوراتِ عالم اور تمام افرادِ انسانی کی شخصیت کو اڑاتا ہوا صرف یہی کچھ تبلانے پر قانع ہو رہتا ہے۔ کہ افراد کا شعور خالص برہم کے شعورِ خالص کے ساتھ ایک ہی ہے۔ دنیا میں کوئی بھی ایک خالص۔ جاذب کل۔ لا صفات ہستی جیسی کہ مقلدین شنکر تبلاتے ہیں۔ موجود نہیں ہے۔ کیونکہ ہم میں سے ہر ایک مختلف اور جداگانہ خیالات ظاہر کرتا ہے۔ سکھ اور دکھ کے متعلق ہمارے انفرادی جذبات جداگانہ ہیں۔ اگر صرف ایک ہی شعور موجود ہوتا۔ تب ہمیشہ کے لئے ہر شے نمودار ہوا کرتی۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے۔ کہ یہ شعور بیک وقت ست (وجود)۔ چت (شعور) اور آنند (سرور) ہے۔ اور اگر ان سہ گانہ صفات کو تسلیم کر لیا جائے تب مقلدین شنکر کے اس مسئلہ وحدت وجود کی خود بخود تردید ہو جائے گی جس کی وہ اتنی سرگرمی کے ساتھ تائید کیا کرتے ہیں اور اگر وہ یہ کہیں۔ کہ ست۔ چت۔ آنند تین جداگانہ اشکال یا صفات نہیں ہیں۔ بلکہ ایک ہی برہم کی حقیقت واحد کو ظاہر کرتے ہیں۔ تب یہ بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ سرور اور شعور بالکل ہی ایک کیونکر ہو سکتے ہیں؟ ہم سبھی سکھ اور دکھ کو ایک دوسرے سے بالکل ہی مختلف محسوس کیا کرتے ہیں۔ پس ہم جس طرح بھی تعلیماتِ شنکر کی جانچ پڑتال کریں۔ ہم انھیں کل تجربے کے خلاف پاتے ہیں۔ وہ منطقیانہ تنقید کو سہارنے کے قابل نہیں ہیں۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے۔ کہ عالم خارجی کے تصورات صحیح ہیں اور ایک خارجی دنیا کی صحیح طور پر نمائندگی کرتے ہیں۔ بے حد اختلاف رکھنے والی گوناگوں دنیا صرف ایک وہمی نمود ہی نہیں ہے۔ بلکہ

باب ۱۹

ہمارے اپنے حواس سے ثابت حقیقی وجود رکھتی ہے۔

اس طرح فلسفہ یامنا کا آخری نتیجہ یہ تبلاتا ہے۔ کہ ایک پہلو پر خود آگاہ ارواح موجود ہیں اور دوسرے پہلو پر علیم کل اور قادر مطلق ایشور اور عالم متنوع موجود ہیں۔ یہ تینوں اقسام ہستی واقعی ہیں وہ کئی مقامات پر اس علم کا اشارہ دیتا ہے۔ کہ دنیا کو ایشور سے نکلنے والی چنگاریاں خیال کر سکتے ہیں مگر وہ اس بات کو طوالت کے ساتھ بیان نہیں کرتا اور ایسی عبارات بھی پائی جاتی ہیں جو اس خیال کی تردید کرتی ہیں۔ کیونکہ ان میں وہ ایشور کو نیائے کی تعلیم کے مطابق دنیا کا بنانے والا بھی خیال کرتا ہے اور سدھی تریہ اور آگم پرامانیہ دونوں میں جس طریق پر وہ ایشور اور دنیا کے تعلق میں نیائے کے نقطۂ خیال کی تائید کرتا ہے۔ اس سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس کا اپنا نظریہ نیائے کے اس نظریے سے مختلف نہ تھا۔ جس میں دنیا اور خدا کی ثنویت کو قطعی طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ اور اسے حل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ جہاں تک ہم سدھی تریہ سے اندازہ لگانے کے قابل ہیں۔ یامنا کی طرف سے بڑا تعلیمی اضافہ یہی ہے۔ کہ اس نے روح کی خود آگاہی کو ثابت کیا ہے۔ عالم خارجی کی حقیقت اور خدا کی ہستی کو تو پہلے کئی نظامات نے بھی مانا ہے۔ یامنا ایشور اور ارواح و عالم کے ساتھ اس کے تعلق کے بارے میں کوئی بھی نئی بات نہیں تبلاتا۔ وہ حقیقتِ عالم کی فطرت جاننے کے لئے کوئی کھوج نہ کرتا ہوا اس امر کے اثبات پر قانع رہتا ہے۔ کہ ظہور عالم ایک دھوکا نہیں ہے جیسا کہ مقلدین شنکر اسے خیال کرتے ہیں۔ ایک مقام پر وہ کہتا ہے۔ کہ وہ اہل نیائے کی مانند ذراتِ لایتجزیٰ کی ہستی میں یقین نہیں رکھتا۔ مادے کے صغیر ترین ذرے کا نام ترسرینو یعنی وہ ذرۂ خاک ہے جو کسی جھری یا سوراخ سے داخل ہونے والی کرنوں میں ہوا کے اندر دیکھا جاتا ہے۔ وہ عالم گوناگوں کی حقیقت کی انتہائی ماہیت کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہتا اور نہ ہی یہ تبلاتا ہے۔ کہ یہ دنیا جیسی کہ ہے کس طرح وجود میں آئی ہے۔ نیز وہ ان تدابیر کے متعلق بھی خاموش ہے۔ جو حصول نجات کے لئے عمل میں لانی واجب ہیں اور نہ ہی وہ حالتِ نجات کی ماہیت اور خصوصیات کے متعلق کچھ کہتا ہے۔

۱۵۵

یامنا نے اپنے آگم پرامانیہ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہ

پنچ راتر سنگھتا ویدوں کی مانند ہی مستند ہے۔ کیونکہ اسے ایشور نے خود بیان کیا ہے۔ ویدوں کی پرش سوکت اور اس کے اندر اور کئی مقامات پر وشنو یا واسدیو کی تعریف کی گئی ہے۔ مگر وید کبھی شیولوگوں کے پاشوپت تنتری کی تائید نہیں کرتے اور اس طرح بلحاظ استناد پاشوپت تنتر کبھی پنچ راتر سنگھتا کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔

خدا کے متعلق رامانج۔ وینکٹ ناتھ اور لوکاچاریہ کے تصورات

بھاسکر نے کہا ہے۔ کہ اگرچہ ایشور میں تمام نیک صفات موجود ہیں۔ اور وہ بذاتِ خود تمام کثافات سے پرے ہے۔ لیکن اس نے اپنی شکتی (طاقت) سے خود کو دنیا اور اس کے تمام حالات وحدود کی صورت میں بدل لیا ہے۔ تمام مادہ اور جملہ حوادث اس کی طاقت ہیں۔ وہ خود ہی اپنی طاقت سے ایک معمولی سی روح کی صورت میں نمودار ہو کر بالآخر نجات کو بھی حاصل کرتا ہے۔ رامانج کی رائے ہے۔ کہ اس خیال کی رو سے برہم کوئی ایسی ذاتی صورت نہیں رکھتا۔ جو تمام حدود وقیود اور اس طاقت سے پرے ہو۔ جو تمام حوادث میں ظہور پذیر ہو رہی ہے۔ جب برہم کو ہمیشہ کے لئے اس طاقت کے ساتھ متلازم کیا جاتا ہے۔ تب اس پر عالم حوادث کے تمام نقائص لازمی طور پر عاید ہونے لگتے ہیں۔ علاوہ ازیں جب برہم کی شکتی یا طاقت کو مان لیا جائے۔ تب بھی برہم کا بدلنا کس طرح کہہ سکتے ہیں؟ اور اگر شکتی کو اس کی تبدیل ہیئت ہی مان لیں۔ تب بھی یہ بات قبول نہیں کی جا سکتی۔ کہ برہم شکتی کے ساتھ مل کر ایک دنیوی قلب ماہیت پاتا ہے۔

ایک اور ویدانتی (جس کا نام غالباً یادو پرکاش ہے اور جو اوائل عمر میں رامانج کا معلم تھا) کی یہ رائے تھی۔ کہ برہم اپنی ذات میں ہی تبدیل ماہیت کر کے بصورتِ عالم نمودار ہو گیا ہے۔ اس نظریے پر یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ اگر برہم خود ہی دنیا کی صورت میں منقلب ہو گیا ہے۔ تب تو اس پر دنیا کی تمام

باب ۹

کثافات اور نقائص عاید ہوں گے ۔ اور اگر چہ یہ کہدیا جائے ۔ کہ اپنے ایک جزو میں وہ برترین ہے اور تمام نیک صفات رکھتا ہے اور دوسرے جزو میں صورتِ عالم اختیار کرنے کے باعث اس کی تمام کثافات اپنے اوپر لیتا ہے ۔ تب بھی جو اپنے ایک جزو میں اس قدر کثیف و ناپاک ہے ۔ اپنی کثافت کو اپنے دوسرے نیم جزو کی پاکیزگی کے ذریعے رفع دفع کر کے ایشور کہلانے کا مستحق نہیں ہو سکتا ۔ اس لئے رامانج کا یہ خیال ہے ۔ کہ تمام تغیرات اور تبدلات ایشور کے جسم میں واقع ہوتے ہیں نہ کہ اس کی ذات میں ۔ اس طرح ایشور اپنی ذاتِ اقدس میں ہمیشہ جملہ کثافات سے پاک اور بہترین صفات سے بہرہ ور ہے اور ان مظاہری حوادث سے جو اس کے جسم سے متعلق ہیں ہمیشہ بے لوث رہتا ہے ۔ اور جو مادہ کہ خارجی دنیا کا مواد بنتا ہے ۔ وہ سانکھیہ کے تین گن کی طرح نہیں ہے ۔ بلکہ خالص پرکرتی یا اصلی قوتِ علتی ہے ۔ جو مختلف قسم کی صفات رکھتی ہے ۔ ان صفات کو ستو رجس اور تمس کے تین زمروں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔ یہ پرکرتی اپنی لطیف صورت میں ایشور کا جسم ہے جو اپنی تمام تبدیلیوں میں ایشور سے ہی متحرک ہوتا ہے اور جب وہ پرکرتی کو اس کے تمام مظاہر سے ہٹا کر اس کی تمام حرکات کو بند کر دیتا ہے ۔ تب فنائے عالم (پرلے) ہو جاتی ہے ۔ جس میں ایشور علتی حالت میں موجود رہتا ہوا پرکرتی کو اپنے جسم کی لطیف حالت کے طور پر اپنی ذات میں برقرار رکھتا ہے ۔ پرکرتی ایشور کا جسم بھی ہے اور اس کا ایک انداز (پرکار) بھی اور جب یہ ظہوری صورت اختیار کرتی ہے ۔ تب دنیا وجود میں آتی ہے ۔ پرکرتی تن ماترا (عناصر لطیفہ) اور اہنکار (انانیت) وغیرہ کی پیدائش کے وقت جن تبدیلیوں میں سے گزرتی ہے وہ سانکھیہ کی تعلیم کے مطابق گنوں کی ترتیبوں کے نتائج نہیں ہیں ۔ بلکہ انہیں پرکرتی کے وہ مختلف مدارج خیال کر سکتے ہیں ۔ جن میں سے گزرتی ہوئی وہ ہر ایک درجے پر اپنی صفاتِ مخصوصہ ظاہر کرتی ہے ۔ یہاں گن سے مراد کیفیت ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے ۔ کہ پرکرتی ایشور سے متحرک ہوتی ہوئی لگاتار نئی سے نئی کیفیات ظاہر کرتی ہے ۔ موجودہ حالتِ عالم بھی پرکرتی کی ایک خاص حالت کو ظاہر کرتی ہے ۔ جس میں وہ اُن صفات کو حاصل کر چکی ہے ۔ جو عالم حوادث میں دیکھی جاتی ہیں ۔

۱۵۷

ہم پیشتر دیکھ چکے ہیں ۔ کہ یامنا ئے نیائے کی روش کے مطابق ایشور کی

باب ۱۵

ہستی ثابت کی ہے۔ لیکن رامانج کی رائے میں ایشوری ہستی کے خلاف بھی اسی قدر کہا جا سکتا ہے جس قدر کہ اس کے حق میں چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اگر پہاڑوں وغیرہ کو معلولات ہی مان لیا جائے۔ تو بھی اس سے یہ امر ثابت نہیں ہوتا۔ کہ انہیں کسی ایک پرش (شخص) نے پیدا کیا ہے۔ صراحیوں کو بھی تو کوئی ایک شخص نہیں بنایا کرتا۔ سانکھیہ کے طریقہ کے مطابق ایشور کی ہستی سے انکار بھی کیا جا سکتا ہے اور یہ بات بھی تصور کی جا سکتی ہے۔ کہ لوگوں کے کرموں کے مطابق یہ دنیا ابتدائی گنوں کے اجتماع سے پیدا ہوگئی۔ اس طرح ایشور کی ہستی کے خلاف بھی اسی قدر کہا جا سکتا ہے جس قدر کہ اس کے حق میں۔ رامانج کی رائے میں ایشور کی ہستی کو دلیل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں اس کی ہستی کو شاستروں کی سند پر قبول کر سکتے ہیں[1]۔ نیائے اور یوگ نے ایشور کو صرف نمت کارن (علتِ آلی) مانا ہے۔ مگر رامانج کی رائے میں ایشور کل مکان و زمان میں ساری کل ہے۔ ایشور کی یہ سرایت کلی یہ معنی نہیں رکھتی۔ کہ اس کی ہستی ہر جگہ ہستیٔ واحد ہے یا وہ دنیا کی ہستی کے ساتھ بالکل ایک ہی ہے اور باقی سب کچھ باطل ہے۔ اس کے معنے رامانج بھاشیہ کے دوسرے سوتر پر سدرشن آچاریہ کی تفسیر شرت پرکاشکا کے مطابق یہ نہیں۔ کہ کوئی بھی ایسا پیمانہ نہیں ہے۔ جس کے ذریعے ایشور کسی مکانی رشتے کے اندر محدود کیا جا سکے۔ ورد نارائن اور وینکٹ ناتھ اس بارے میں متفق الرائے ہیں۔ کہ ایشور کے ساری کل ہونے کے صرف یہی معنی ہیں۔ کہ اس کی نیک صفات کی کوئی بھی حد نہیں ہے[2]۔ ایشور کے جسم کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اس لئے جسمانی طور پر بھی اسے ساری کل خیال کیا جا سکتا ہے۔ پس ایشور صرف نمت کارن ہی نہیں بلکہ اُپادان کارن (علتِ مادی) بھی ہے۔ وینکٹ بالتفصیل ثابت کرتا ہے۔ کہ سب سے اونچے ایشور کا نام نارائن ہے۔ اور اس کی طاقت جو مادہ اور ارواح پر حکمران ہے۔ اس کا نام لکشمی ہے۔ ایشور من رکھتا ہے۔ اور اس کے ابدی حواس اپنے اظہار کے لئے کسی جسم یا عضو کے محتاج نہیں ہیں۔ وینکٹ یہ بھی بیان کرتا ہے بھگوان واسدیو کے تین روپ میں سنکرشن۔ پردیمن۔ انی رودھ۔ پنچ راتر کے

---

[1] رامانج بھاشیہ تیسرا سوتر دیکھو۔

[2] وینکٹ ناتھ کا نیائے سدھانجن دیکھو۔

اس مسلۂ ویوہ پر لوک آچاریہ کے تتو تریہ پر وردر کے بھاشیہ میں بحث کی گئی ہے۔
سنکرشن۔ پردیمن اور انی رودھ۔ یہ تینوں واسدیو کی تین مختلف صورتیں خیال کی جاتی
ہیں جن کے ذریعے وہ انفرادی ارواح۔ من اور عالم خارجی کو بس میں رکھتا ہے۔

وہ صورتِ عمل جس کی بدولت آغاز عالم پر جیو (ارواح) اور پرکرتی (مادہ) ایک دوسرے
سے جدا ہو گئے۔ ایشور کے اس روپ سے متلازم ہے۔ جسے سنکرشن کہتے ہیں۔ اور جب
یہ جدا کرنے والا عمل لوگوں پر ان کے منس (من) کے طور پر وقوع پذیر اور حکمراں ہو کر آخرکار
انھیں بھلائی اور نیکی کی راہ پر لاتا ہے۔ تب وہ ایشور کے روپ پردیمن سے متلازم ہوتا ہے
انی رودھ ایشور کا وہ روپ ہے۔ جس کے ذریعے بیرونی دنیا پیدا ہو کر با ترتیب رہتی ہے
اور جس کے اندر علم حقیقی کے حصول کے لئے ہماری ساعی اور تجربات تکمیل پاتے ہیں۔
یہ تینوں روپ جداگانہ ایشور نہیں ہیں۔ بلکہ اس کے فعلی اختلافات کی بنا پر تصور کئے گئے
ہیں۔ ایشور کی پوری ہستی ہر جگہ موجود ہے۔ وہ اور اس کی صورتیں ایک دوسرے سے
الگ یا مختلف نہیں ہیں۔ یہ روپ کیا ہیں۔ واسدیو کی طاقت کے مظاہر ہیں اور اس لئے
وبھاو کہلاتے ہیں۔ ایزدی طاقت کے ایسے مظاہر مذہبی دنیا کے برگزیدہ افراد میں
دیکھے جاتے ہیں۔ مثلاً دیاس۔ ارجن وغیرہ میں۔ لوکاچاریہ ایشور کے متعلق مزید تشریح
کرتا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ ایشور کی اصلی ذات صرف علیم کل ہی نہیں ہے۔ بلکہ یہ علم کل ابدی
اور کامل سرور سے بھی متلازم ہے۔ اس کا علم اور اس کی طاقتیں نہ تو تغیر پذیر ہیں۔
اور نہ کسی کی مانند ہیں۔ کیونکہ یہ بلند ترین ہیں اور کسی اور کے خیال میں نہیں آ سکتے۔
وہ ہم سب کو عمل کے لئے حرکت دیتا ہوا ہمارے اعمال کے مطابق ہماری خواہشات کو
پورا کرتا ہے۔ وہ جہلا کو علم۔ ضعفا کو طاقت گنہگاروں کو معافی دیتا ہے۔ دکھیوں پر
رحم کرتا ہے اور گنہگاروں کے گناہ نظر انداز کر کے ان کے ساتھ پدرانہ محبت
رکھتا ہے۔ شریروں کے لئے بھلائی۔ مکاروں کے لئے خلوص اور بد دلوں کے لئے
نیک دلی رکھتا ہے۔ جو اس سے جدا نہیں رہنا چاہتے وہ ان سے جدا رہنا برداشت
نہیں کر سکتا اور جو اس کا دیدار چاہتے ہیں۔ انھیں وہ خود آسانی سے مل جاتا ہے۔
جب وہ لوگوں کو دکھی دیکھتا ہے۔ تب ان پر رحم کر کے ان کی مدد کرتا ہے۔ اس کی
تمام صفات دوسروں کے لئے ہیں۔ خود اس کے لئے نہیں۔ ہمارے لئے اس کی محبت

باب ۱۹

ماں کی محبت کی مانند ہے۔ اس محبت کے بس میں وہ ہمارے نقائص کو نظر انداز کرتا ہوا ہمیں نیکی کے معراج کی طرف لے جانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس نے اپنے اندر یہ دنیا اس لیئے پیدا نہیں کی کہ اس کے لیئے اپنی کسی ضرورت کو پورا کرے۔ بلکہ صرف بازیانہ طور پر از خود لیلا کر رہا ہے۔ اور جس طرح پیدائش ہیں۔ اسی طرح قیام اور فنا میں بھی اس کی لیلا ہو رہی ہے اس کی خود بخود بازی (لیلا) ہی ہر ایک شئے کو پیدا کرتی اور سہارا دے رہی ہے۔ فنا بھی اس کا ایسا ہی کھیل ہے جیسے کہ تخلیق۔ یہ سب کچھ اس نے اپنے سے اور اپنے اندر پیدا کر رکھا ہے۔

۱۵۹

رامانج اور وینکٹ کے مطابق وِشٹادویت کا مسئلہ

دیگر نظامات کے خلاف ارواح کی جداگانہ خود آگاہ ہستیوں کے متعلق یامنا چاریہ نے جو تعلیم دی ہے۔ اس کے بارے میں ہم مسئلہ روح کی فصل میں کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں۔ یامنا کی رائے میں جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ روح ذراتی قدوقامت رکھتی ہے۔ ورو۔ وِشنومتر اور وینکٹ ناتھ کی رائے کے مطابق روح کی عالم ظہوری حالت میں اس کا علم پھیلا اور سکڑا کرتا ہے اور بحالتِ نجات بہ برترین ظہور پاکر تمام دنیا میں ساری ہوتا ہے۔ اور اس کے پھیلنے اور سکڑنے کے موجب اس کے کرم (اعمال) ہوتے ہیں۔ کرم کو اودیا بھی کہا جاتا ہے۔ اپنی تصنیف ویدانت دیپ میں رامانج چراغ کی شعاع کی مثال پیش کر کے جسم کے مختلف حصوں میں ظہورِ علم کی تشریح کرتا ہے۔ حالانکہ ذراتی روح چراغ کی مانند جسم کے ایک جزو مخصوص میں ہی رہتی ہے۔ رامانج کہتا ہے۔ کہ ایشور روح کو اپنی مرضی کے مطابق عمل کرنے کی اجازت دیدیتا ہے۔ انفرادی ارواح کی خواہشات جب ایشور کی پسندیدگی حاصل کرتی ہیں۔ تب ہی حرکت ممکن ہوتی ہے۔ خود آگاہ روحیں اپنی آزادانہ مرضی کے مطابق چیزوں کی خواہش مند ہوا کرتی ہے اور ان کی راہ میں ایشور حائل نہیں ہوتا۔ ایشور ہمیشہ ہی انفرادی ارواح کو اپنی مرضی کے مطابق اپنے اعضا استعمال کرنے

باب ۹

کی اجازت دیتا ہے۔ یہ ایک طرح کا نظریہ مشیتِ الہٰی ہے۔ جس کے یہ معنی ہیں۔ کہ میں جو کام بھی کرتا ہوں۔ اس کے بارے میں مشیتِ ایزدی پر انحصار رکھتا ہوں میں اپنے اعضا کو حرکت دے سکتا ہوں اس لئے کہ ایسا کرنا ایشور کو منظور ہے۔ اس قانون عامہ کے علاوہ کہ ایشور تمام اعمال کا موید ہے۔ خاص مہربانی اور خاص ناراضگی کی مستثنیات بھی ہیں۔ جو اس کے ساتھ خاص محبت رکھتے ہیں۔ وہ ان کے حق میں زیادہ مہربان ہوتا ہے۔ اور اپنی رحمت سے ان کے اندر ایسی خواہشات پیدا کر دیتا ہے۔ جس کے لئے وہ بآسانی اس کی محبت کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں اور جو لوگ خاص طور پر اس کے برخلاف ہیں۔ ان کے اندر ایسی خواہشات بھر دیتا ہے۔ جو انہیں اس سے دور ہی دور لے جایا کرتی ہیں[1]۔ ایشور ہم سب کے اندر بطور قابض القلوب (انتر یامی) بستا ہے۔ ہماری انفرادی روح اس قابض القلوب کی نمایندگی کرتی ہے۔ یہ انفرادی روح اپنی تمام خواہشات علم اور مساعی میں آزاد ہے[2] ارادہ۔ علم وغیرہ میں یہ آزادی ہمیں ایشور کی طرف سے عطا ہوئی ہے۔ نیز اس نے اس امر کا بندوبست کر رکھا ہے۔ کہ عالم خارجی کی حرکات ہماری خواہشات کے مطابق ہوں۔ اس طرح وہ نہ صرف ہمیں ارادے کی آزادی بخشتا ہے بلکہ عالم خارجی میں اپنا ارادہ پورا کرنے میں معاون بھی ہوتا ہے اور انجام کار ہمارے اعمال نیک و بد کے مطابق ان کے نیک و بد پھل بھی دیا کرتا ہے[3]۔ اس طرح ہمارے اوپر ایشور کا قابو ہماری آزادیٔ ارادے میں فرق نہیں لاتا۔ چنانچہ اس کی خاص مہربانی کے بھی یہی معنی ہیں۔ کہ وہ عابد کی اپنے ساتھ خواہش وصال کو ہی پورا کرتا ہے۔ اور اس کی ناراضگی بھی سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ پکے گناہگار کی اپنی خواہش کو پورا کرتا ہوا اسے لذاتِ دنیوی کی طرف مائل کر کے خود سے دور تر کر دیتا ہے۔ آتما کو بسا اوقات گیان (شعور) کہا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ شعور کی صورت میں

۱۶۰

[1] تتوترے یہ و دور کا بھاشیہ دیکھو۔

[2] راما نج بھاشیہ ۱۱۔ ۳۔ ۴۰۔ ۴۱ دیکھو۔

[3] راما نج کا بھاشیہ ۱۱۔ ۳۔ ۴۰۔ ۴۱ دیکھو۔

باب ۱۹

نمود کو ظاہر کرتا ہے اور حواس کی راہ سے اشیا کے تعلق میں آکر انہیں روشن کرتا ہے۔ تمام ارواح ایشور میں قیام رکھتی ہیں۔ راما نج تو ارواح کو جسم ایزدی بتلاتا ہے لیکن لوکاچاریہ اور وروراس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ جس طرح بیرونی اشیا ارواح کی خاطر ہستی رکھتی ہیں۔ اسی طرح ارواح بھی ایشور کی خاطر وجود رکھتی ہیں اور جس طرح انسان وہ مقصد ہے جس کے لئے لذات خارجی ہستی رکھتی ہیں۔ اسی طرح انسان بھی صرف اس لئے وجود میں آیا ہے کہ وہ ایشور کی حکومت اور تائید کا معروض ہو۔

اور روح اگرچہ بذات خود پاک ہے۔ مگر وہ مادہ (اچت) کے تعلق میں آکر جہالت اور دنیوی خواہشات سے مغلوب ہو جاتی ہے۔ اودیا یا جہالت کے معنی یہاں علم کی نیستی۔ حواس کا بیجا استعمال اور جھوٹے علم وغیرہ کے ہیں۔ جہالت یا اودیا جو بہت سی دنیوی خواہشات اور ناپاک جبلتوں کی موجب ہے۔ مادے کے ساتھ ارواح کے تلازم سے پیدا ہوتی ہے اور جب یہ تعلق کٹ جاتا ہے۔ تب آتما جہالت سے آزاد ہو کر نجات[1] پاتا ہے۔

راما نج اپنی تصنیف وایدانت سنگرہ میں کہتا ہے۔ کہ ایشور کسی شخص کو علایق دنیوی سے اس وقت نجات بخشتا ہے۔ جب وہ شاستروں سے گردوں (اساتذہ) کی ہدایات کے مطابق علم حقیقی حاصل کر کے اپنی روزمرہ کی زندگی میں خود ضبطی۔ ریاضت۔ طہارت۔ عفو۔ خلوص۔ فیاضی۔ اہنسا (کسی کو ضرر نہ پہنچانے) کی مشق کرتا ہوا تمام لازمی اور رسمی فرائض ادا کرتا ہے۔ ممنوعات سے مجتنب رہتا ہے اور اس کے بعد خود کو کلی طور پر بھگوان کے سپرد کر دیتا ہے۔ اس کے گن گاتا اور لگاتار اس کی یاد میں رہتا۔ اس کی پرستش کرتا اور لگاتار اس کا نام جپتا ہے اور جس نے اس کی رحمت سے اپنی روح کی کل تاریکی کو دور کر دیا ہے۔ لازمی اور رسمی فرائض عامہ کی ادائگی[2] بعد تمام اعلےٰ ترین اخلاقی صفات کی مزاولت اور شاستروں کے ذریعے تحصیل علم حقیقی ضروری شرائط نجات ہیں۔ اور جب انسان اس طرح پر خود میں استعداد پیدا کر لیتا ہے۔

۱۶۱

[1] راما نج بھاشیہ ۲۔۳۔۲۹۔۳۰۔
[2] تنتوتریہ کے چت پر کرن پر ورور کی تفسیر کو دیکھو۔

باب ۱۹

تب ہی وہ ایشور کے آگے برترین خودسپردگی اور اس کی عبادت کے ذریعے جملہ قیود دنیوی سے بالآخر نجات پاتا ہے۔ رامانج کی رائے میں بھکتی کے معنی لگاتار تفکر ذات ایزدی ہیں۔ اس کے بغیر صرف علم ہمیں نجات نہیں دے سکتا۔ بھکتی (عشق ایزدی) کی علامت خاص یہ ہے۔ کہ عابد اپنے محبوب کی خاطر کچھ کرنے کے علاوہ اور کسی بات میں بھی دلچسپی نہیں رکھتا۔ اور آخر میں رامانج کی رائے کے مطابق بھکتی ایک طرح کا جذبہ نہیں بلکہ وہ علم ہے۔ کہ جو اپنے سب سے بڑھ کر پیارے مالک کی خدمت کے سوا اور سب باتوں کو بھول جاتا ہے۔

وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ ضروری فرائض کی ادائگی انسان کو تحصیل علم حقیقی کے لایق بناتی ہے اور حصول علم حقیقی انسان کو بھکتی (عبادت) کے قابل بناتا ہے جب انسان تحصیل علم کے لائق ہو جائے۔ تب وہ کرموں کو چھوڑ سکتا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی رائے میں بھکتی صرف علم نہیں ہے۔ بلکہ قابل پرستش ذات میں خوشی کا احساس (پریتی) ہے۔ سایُجیہ مکتی یا وہ نجات جس میں ہم ایشور کے ساتھ ہم صفت ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح کی بھکتی کا نتیجہ ہے۔ اِس سایُجیہ مکتی میں روح انسانی ایشور کی صفاتِ علم کل وسرور وغیرہ میں شریک ہوتی ہے۔ مگر روح انسانی صفاتِ ایزدی میں کلیتہً حصہ دار نہیں ہو سکتی۔ دنیا کو پیدا کرنے اور قابو میں رکھنے یا ارواح انسانی کو نجات دینے کی صفات ایشور میں رہتی ہیں۔ انسانی ارواح صرف اس کے علم وسرور میں حصہ دار ہو کر اُس کی مانند ہی علیم کل اور پرسرور ہو سکتی ہیں۔ اِس حالتِ نجات میں انسان ایشور کی ابدی اور پُرمسرّت خدمت گزاری (سیوا) میں رہتا ہے۔ دوسری خدمات کی مانند اس خدمتِ ایزدی میں ذرا بھی دُکھ نہیں ہے۔ جب انسان اپنی تمام خودنمائی کو ترک کر کے اپنی تمام آزادی کو اُس کی خدمت میں لگاتا ہوا خود کو ایشور کا ایسا خادم خیال کرتا ہے۔ جس کا کام صرف اس کی سیوا (خدمت) کرنا ہے تو وہ بشاشت اور خوشی کی حالت میں رہتا ہے۔ مزید براں وینکٹ ناتھ اس حالتِ نجات اور کیولیہ میں تمیز کرتا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ اسی حالتِ نجات میں انسان ایشور کو سب سے بلند ترین سوجھتا ہوا اس تفکر کی بدولت بے انداز خوشی حاصل کرتا ہے۔ مگر دوسری قسم کی کیولیہ میں وہ خود کو برہم جان کر کیولیہ حاصل کرتا ہے۔ اس حالت میں جہالت اور دنیا کے ساتھ رشتہ

ٹوٹ جانے پر انسان وحدت حاصل کرتا ہے۔ مگر یہ حالت قابلِ طلب نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں وہ بے انداز خوشی نہیں پائی جاتی۔ جو وشنو نجات دیتی ہے۔ رامانج اُسی حالت کو نجات کہتا ہے۔ جو انسان کو ساری اودیا (جہالت) سے چھٹکارا حاصل کرنے پر نصیب ہوتی ہے۔ اور جس میں پرماتما اور اس کے ساتھ انسانی تعلقات کا کشف موجود ہوتا ہے۔ رامانج اس مکتی کو اُس مکتی سے تمیز کرتا ہے۔ جس میں انسان تمام کرموں (اعمال) سے آزاد ہو کر خود میں خود کو پا لیتا ہے۔ یہ حالت اُسے ایشوری صفات میں شریک ہونے سے محروم رکھتی ہے۔ یہ کیولیہ جس میں انسان اپنی ذات کو ہی برترین حقیقت خیال کرتا ہے ایک اونٰے درجے کی نجات ہے۔ اور اسی موقع پر یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ وینکٹ ناتھ نے بھکتی کو جذبۂ مسرت اور مکتی کو ایشور کی سیوا (خدمت) بتلا کر بھکتی اور انسانی مقصودِ برترین مکتی دونوں کو احساس کے پہلو سے اور بھی آگے بڑھا دیا ہے۔

اچیت یا ابتدائی مادہ پرکرتی اور اس کے تغیرات

مادے کی ماہیت بیان کرتے ہوئے وینکٹ ناتھ نیائے ویشیشک کے نظریہ سالمات کی تردید کرتا ہے۔ مادے کا صغیر ترین جزو وہ ہے۔ جو کسی سوراخ یا جھری میں سے داخل ہونے والے کرنوں میں ہوا کے اندر معلق دکھائی دیا کرتا ہے۔ ان ذرات سے بھی بڑھ کر لطیف ذرات جنہیں وہ اَنُک یا پرمانو کہہ سکتے ہیں۔ اپنے لئے کوئی ثبوت نہیں رکھتے۔ کیونکہ وہ محسوس نہیں ہو سکتے۔ انہیں پھولوں کے اس ناقابلِ دید زیریں (بلا دیدنا سفوف) سے تشبیہ نہیں دے سکتے جو ہوا میں اڑتے ہوئے اسے خوشبودار بناتے ہیں۔ کیونکہ یہ ذرات سونگھے جاتے ہیں۔ مگر پرمانو ان ذراتِ لطیفہ کا نام ہے۔ جو کوئی بھی قابلِ احساس خاصیت نہیں رکھتے۔ استدلال بھی ان کی ہستی کو ثابت نہیں کرتا۔ کیونکہ اگر ہم یہ فرض کریں۔ کہ جب ذرات کو تقسیم کر کے پھر پھر تقسیم کیا جائے۔ تو آخر اس تقسیم کی ایک حد آجائے گی جس سے پرے عمل تقسیم ناممکن ہوگا۔ اور ان ذرات کو پرمانو

باب ۱۹

کہا جائے۔ تو ایسا کرنا ناممکن ہوگا۔ کیونکہ نیائے اور ویشیشک کے پرمانو نہ صرف صغیر ترین ہیں بلکہ بطور اپنی صفتِ مخصوصہ کے ایک خاص قسم کا معیار (پاریماندلیہ) رکھتے ہیں۔ مگر اس کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے۔ اگر صغیر ترین ہونا ہی معیار ہو۔ تب تو ترسرینو (ہوا میں اڑتے ہوئے خاکی ذرات) کا ماننا ہی کافی ہوگا۔ اس کے علاوہ پرمانو واد (نظریہ سالمات) پر اور بھی کئی اعتراضات ہیں۔ جیسے کہ شنکر آچاریہ نے بیان کئے ہیں شنکر کے خیال میں ذراتِ لایتجزیٰ نہ تو ایک دوسرے سے چھو سکتے ہیں اور نہ باہم مل کر جمع ہو سکتے ہیں۔ اور پرمانو کا پاریماندلیہ معیار دوی آنک میں مختلف قسم کا معیار پیدا نہیں کر سکے گا اور نہ ہی دوی انک ترسرینو میں ایک نئی قسم کا معیار پیدا کر سکیں گے۔ یہ دنیا پرمانوؤں یا ترسرینوؤں کا اجتماع متصور نہیں ہو سکتی۔ اس لئے ستو رجس اور تمس کی صفات ثلاثہ رکھنے والی پرکرتی کو بطور ابتدائی مادے کے ماننا پڑتا ہے۔ اس کی وہ حالت جو اہنکار (انانیت) سے پہلے اور پرکرتی کی حالت کے فوراً بعد ہوتی ہے۔ جس میں کسی خاص گن یا صفت کا ظہور نہیں ہوتا ہت کہلاتی ہے۔ مہت کے بعد کی اور حواس سے پہلے کی حالت کا نام اہنکار ہے۔ یہ مہت اور اہنکار سانکھیہ کی تعلیم کے مطابق موضوعی حالتیں نہیں بلکہ پرکرتی کے دمیکے بعد دیگرے کائناتی مدارج ہیں۔ پرکرتی ابتدائی اور کائناتی مادے کا نام ہے۔ اہنکار تین قسم کا ہے۔ ساتوک۔ راجس۔ تامس۔ حواس عناصر سے پیدا نہیں ہوتے جیسے کہ اہل ویشیشک خیال کرتے ہیں۔ بلکہ آنکھ۔ کان۔ ناک وغیرہ کے تلازم سے فعلی اور وقوفی قوائے ظاہر کرتے ہیں۔ من کی حالتوں کو ہی تخیل اور ارادے وغیرہ کے نام دیئے جاتے ہیں۔ لوکاچاریہ پرکرتی کی تین اقسام بیان کرتا ہے (۱) وہ جو ستو کے پاکیزہ ترین خواص رکھتی ہوئی ایشور کے دھام کا مسالا بنتی ہے (۲) جو ستو رجس اور تمس کی معمولی صفات رکھتی ہوئی اس ہماری دنیا کو بناتی ہے (۳) اور ایشور کی بازی گاہ ہے۔ اسے پرکرتی اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تمام تغیرات پیدا کرتی ہے۔ اور اودیا اس لئے کہ ہر قسم کے علم حقیقی کی متضاد ہے۔ اور مایا اس لئے کہ یہ کل مخلوقات متنوعہ کی علت ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ گن پرکرتی کی صفات ہیں۔ سانکھیہ کے مطابق حقایق نہیں ہیں۔ پرکرتی میں متضاد صفات کی نمو داری پر

پیدائشِ عالم وقوع میں آتی ہے۔ تن ماترا مادے کی وہ حالتیں ہیں جن میں ابتدائی صفاتِ مخصوصہ کا اب تک ظہور نہیں ہوا۔ بعض نے تن ماترا کی پیدائش کی ترتیب کو یوں بیان کیا ہے۔ پہلے بھوتادی۔ اس سے شبد تن ماترا جس سے آکاش (خلا) کا ظہور ہوتا ہے۔ آکاش سے سپرش تن ماترا (تموّج بالقوۃ) اور اس سے ہوا کی پیدائش ہوتی ہے۔ ہوا سے رُوپ تن ماتر (روشنی بالقوت) کا ظہور ہو کر اس سے اگنی (آتش) نمودار ہوتی ہے۔ اگنی سے رس تن ماترا (ذائقہ بالقوۃ) کی پیدائش ہونے پر آب کا ظہور ہوتا ہے۔ آب سے گندھ تن ماترا (بالقوۃ بُو) کا ظہور ہو کر اس سے مٹی پیدا ہوتی ہے۔ تخلیق عناصر کے متعلق اور قیاسات بھی پیش کیے گئے ہیں۔ مگر ہم انھیں یہاں چھوڑ دیتے ہیں۔ کیونکہ وہ بہت قدر و قیمت نہیں رکھتے۔ وِرور کہتا ہے۔ زمانہ کیا ہے ستوؔ کے گن کو چھوڑ کر پرکرتی ہی ہے۔ لیکن وینکٹ ناتھ زمانے کو ایشور کی فطرت میں موجود اور اس کے ظہور مخصوصہ کی ایک صورت بتلاتا ہے۔ مکان (دِک) آکاش سے الگ کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس کا کام اشیا کو گنجائش دینا ہے مگر آکاش صرف خلا اور بے مکین ہونا نہیں ہے۔ بلکہ ایک مثبت حقیقت ہے۔

پس اس طرح دیکھا جاتا ہے۔ کہ پرکرتی کا غیر متعین مادہ اپنی سہ گانہ صفات کے ساتھ مختلف مدارج میں سے گزرتا ہوا بالآخر دنیا کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جو لوگوں کے بھلے اور برے اعمال اور ان کی قسمت (ادرشٹ) کے مطابق سکھ اور دکھ پیدا کرتی ہے۔ ادرشٹ (تقدیر) کی طاقت کوئی جداگانہ ہستی نہیں رکھتی۔ بلکہ ایشور کی خوشی اور ناراضگی ہے۔ جو لوگوں کے اعمال کے مطابق کام کرتی ہے۔

بیسواں باب

رامانج کے مذہب فکر کا فلسفہ

حقیقت کی نوعیت مشروط ہے یا غیر مشروط اسکے متعلق شنکر اور رامانج کے تصورات

۱۶۵

شنکر کہتا ہے۔ کہ برہم اس شعور محض (چن ماترم) کے طور پر جو مطلقاً کوئی اور کسی طرح کی صورت نہیں رکھتا، انتہائی حقیقت (پرمارتھ) ہے اور عالم و معلوم اور علم کی صور متنوعہ کے جملہ اختلافات اس میں مفروض اور باطل ہیں۔ اس کی رائے میں جھوٹا پن اس نمود کا نام ہے جو حقیقت کا علم ہوتے ہی دور ہو جایا کرتی ہے اور یہ دھوکا اس نقص (دوش) کے باعث ہوتا ہے۔ جو حقیقت کی اصلی فطرت کو چھپا کر اشکال گوناگوں ظاہر کرتا ہے۔ یہ نقص جو جھوٹی دنیا کی نمود پیدا کرتا ہے۔ جہالت یا لاعلمی (اودیا یا مایا) کہلاتا ہے۔ جہالت کو نہ تو ہست کہہ سکتے ہیں اور نہ نیست اور یہ اس وقت ختم ہو جاتی ہے۔ جب برہم کا عرفان حاصل ہوتا ہے۔ یہ سچ ہے۔ کہ ہم اپنے معمولی تجربے میں اختلاف اور کثرت کو دیکھتے ہیں۔ مگر یہ تجربہ غلط اور ناقص ہے کیونکہ بے خطا وید ایک ہی حقیقت تبلاکر اسے برہم کہتے ہیں۔ اور اگرچہ ویدوں کے دوسرے حصے ہیں ویدک فرائض کی ادائیگی کی تعلیم دیکر کثرت کی موجودگی

کو ثابت کرتے ہیں مگر وہ اصل عبارات جو صرف برہمہ کو حقیقت واحد بتلاتی ہیں مستند تر ہیں۔ کیونکہ ان کا اشارہ انتہائی حقیقت کی طرف ہے۔ اس کے برعکس ویدوں کے امکانات صرف ظہوراتِ عالم کے تعلق میں درست ہیں اور وہ بھی اُس وقت تک جبکہ انتہائی حقیقت کا علم نہیں ہوتا۔ اور پھر ویدک عبارات برہم کو حقیقت (ستیہ) شعور محض (گیان) اور غیر محدود (اننت) بتلاتے ہیں یہ کوئی صفات نہیں ہیں جن کا تعلق برہمہ سے ہو بلکہ معنوں کے لحاظ سے بالکل ایک ہیں اور مطلقاً لاصفات لااختلاف اور لاتغیر حقیقت برہم کی طرف ہی اشارہ کرتے ہیں۔

رامانج مذکورۃ الصدر بیان کی تردید کرتا ہوا سب سے پہلے انتہائی حقیقت کے بالکل لاصفات (نروشیش) ہونے پر بحث کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ حقیقت لاصفات (نرگن) ہو سکتی ہے۔ وہ دراصل کوئی ثبوت نہیں رکھتے۔ کیونکہ تمام ثبوتوں کا دارومدار کسی نہ کسی صفت کی قبولیت پر ہوا کرتا ہے۔ بے صفت ہونا تجربے میں اس لئے نہیں آسکتا۔ کیونکہ کسی نہ کسی صفت خاص کو مانے بغیر تجربہ ممکن نہیں۔ جب میں تجربے کو میرا تجربہ کہتا ہوں۔ تب وہ لازمی طور پر مشروط و محدود ہو جاتا ہے۔ اور اگر تم یہ ثابت کرنا چاہو۔ کہ اپنا تجربہ جو اپنی ماہیت میں فی الحقیقت مشروط و محدود ہے۔ وہ صفت سے خالی ہے۔ تب اس غرض کے لئے بھی تمہیں اس کے اندر کوئی ایسی صفتِ خاص تلاش کرنی ہوگی جس کی بنا پر تم اسے خالی از صفت کہہ سکو گے۔ اور یہی کوشش ہی تمہارے دعوے کی تردید کر دے گی۔ کیونکہ وہ صفتِ خاص ہی اسے مشروط و محدود بنا دے گی۔ شعور بذاتِ خود روشن ہے اور اس کی بدولت جاننے والا تمام چیزوں کو جانتا ہے۔ یہ بات ثابت کی جا سکتی ہے۔ کہ گہری نیند یا غشی میں بھی تجربہ بے صفت یا غیر مشروط نہیں ہوا کرتا اور جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ برہم حقیقت شعور محض اور غیر محدود ہے۔ تو اس کے معنی یہی ہیں کہ یہ برہم کی صفات مخصوصہ ہیں اور یہ کہنا مہمل ہے۔ کہ یہ صفات کوئی خصوصیت ظاہر نہیں کرتیں۔ وید کسی خالی از صفات (نرگن) حقیقت کی موجودگی کی شہادت نہیں دیتے۔ کیونکہ وہ ایسے الفاظ کا مجموعہ ہیں۔ جن میں ایک ترتیب و تعلق کے ساتھ مترتب کیا گیا ہے۔ اور ہر ایک لفظ ایک کل ہے۔ جس میں اصل لفظ

ہانیا
اور لاحقہ دونوں شامل ہیں اور اس واسطے کوئی ایسے معنی نہیں دے سکتے جن کا اشارہ کسی لاصفت شے کی طرف ہو۔ اور اگر حسی شہادت پر غور کیا جائے۔ تو یہ بات ثابت ہو چکی ہے۔ کہ تمام متعین ادراک (سوی کلپ پرتیکش) ایک ہستی کو اس کی صفات کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ لیکن غیر متعین (نرو کلپ پرتیکش) بھی کوئی نہ کوئی صفتِ مخصوصہ ظاہر کرتا ہے۔ کیونکہ اس کا غیر متعین ہونا بھی کسی صفت مخصوصہ کی نفی ظاہر کرتا ہے اور کوئی بھی ایسا ادراک ممکن نہیں جو صفات مخصوصہ کے ظہور کے لحاظ سے مطلقاً منفی ہو۔ تمام تجربات اسی ایک بیان میں شامل ہیں کہ "یہ ایسا ہے" اور اس لئے ان میں صفاتِ مخصوصہ کی موجودیت ثابت ہوتی ہے۔ جب کسی چیز کا پہلے پہل تجربہ ہوتا ہے۔ تب اس کی صفاتِ مخصوصہ کو دیکھا جاتا ہے اور جب اسے دوبارہ دیکھنے کا موقع ملتا ہے۔ تب پیشتر دیکھی ہوئی صفات مخصوصہ ذہن کے سامنے آجاتی ہیں اور ان صفات کے باہمی مقابلے کے ذریعے علاماتِ مخصوصہ کو اچھی طرح جان لیا جاتا ہے۔ اسی کا نام ادراک متعین ہے۔ یا اس ادراکِ غیر متعین سے مختلف ہے۔ جو پہلی دفعہ اس چیز کو دیکھنے پر ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ اس میں جماعتی یا صفاتِ عامہ کی نمود داری پائی جاتی ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ غیر متعین ادراک میں بعض صفاتِ مخصوصہ کا ادراک ہوتا ہی نہیں۔ استاج (انومان) ہمیشہ ادراک (پرتیکش) پر مبنی ہوا کرتا ہے اور اس لئے وہ جس شے کو بھی ثابت کرتا ہے وہ لازمی طور پر کچھ صفات مخصوصہ رکھتی ہے اس لئے پرتیکش۔ انومان بتید۔ ان سہ گانہ وسائل علم میں سے کوئی بھی کسی ایسی قیمت کی خبر نہیں دیتا جو صفاتِ مخصوصہ سے معرا ہو۔

شنکر اور اس کے مقلدین کہتے ہیں۔ کہ پرتیکش پرمان (ادراک) صرف ہستی محض کی خبر دیتا ہے (سن۔ ماتر۔ گراہی)۔ لیکن یہ بات کبھی درست نہیں۔ کیونکہ ادراک میں جماعتی صفاتِ مخصوصہ پائی جاتی ہیں اور اس لئے لازمی طور پر اس میں اختلاف ۱۶۰ کا تصور موجود ہوتا ہے۔ بلکہ ادراک کے لمحۂ خاص میں ہی یہ چیز کی ان تمام صفاتِ مخصوصہ کو جان لیتا ہے جو اسے دوسری اشیا سے تمیز کرتی ہیں۔ اگر ادراک (پرتیکش) صرف ہستی محض کی خبر دینے والا ہوتا۔ تب ہم کیونکر کہہ سکتے کہ "یہ گھڑا ہی ہے" "یہ کپڑے کا ٹکڑا ہے" اور اگر ادراک میں اختلافِ مخصوصہ کا علم نہیں ہوتا۔ تب ہم

گھوڑے کے ضرورت مند ہوکر بھینس پر ہی کیوں نہیں قانع ہو رہتے ؟ بلحاظ ہستی محض کے وہ سب کے سب یکساں ہی ہیں اور کہا جاتا ہے۔ کہ ادراک میں صرف ہستی محض کا ہی علم ہوتا ہے۔ تب تو حافظہ بھی ایک شے کو دوسری شے سے تمیز نہ کر لیگا۔ اور کسی ایک شے کا جاننا ہی باقی کل اشیا کے جاننے کے برابر ہوگا۔ اگر ایک تعلم اور دوسری تعلم کے درمیان کوئی امتیازی فرق مان لیا جائے۔ تب یہی بات ہی ادراک کے بے صفات ہونے کی تردید کے لئے کافی ہوگی۔ علاوہ بریں حواس صرف اپنی اپنی خصوصیات کا ہی ادراک حاصل کر سکتے ہیں۔ مثلاً آنکھ صرف رنگ کو دیکھتی ہے۔ کان صرف آواز کو سنتا ہے وقس علیٰ ہذا۔ وہ صرف عدم اختلاف کا ادراک نہیں پاتے۔ مزید براں برہم کے متعلق کہا جاتا ہے۔ کہ وہ ہستی محض ہے۔ اور جب اُس ہستی پاک کو ہر ایک حس محسوس کرتی ہے۔ تب اس کے تو یہ معنی ہوں گے۔ کہ برہم حواس کے ذریعے جانا جاتا ہے اور اگر یہ بات ہو تو برہم بھی دیگر محسوسات کی مانند تغیر پذیر اور فانی ٹھیرے گا۔ مگر اس بات کو ماننے کے لئے کوئی بھی تیار نہ ہوگا۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے۔ کہ ادراک اختلاف کو ظاہر کرتا ہے نہ کہ عدم اختلاف کو۔

پھر یہ دلیل دی جاتی ہے کہ صراحی وغیرہ کا تجربہ اختلافِ مکان وزماں کے ساتھ ساتھ بدلا کرتا ہے۔ یعنی ہم دیکھتے ہیں۔ کہ یہاں ایک صراحی ہے۔ وہاں کپڑے کا ایک ٹکڑا ہے اور پھر کسی اور وقت یہاں ایک کھلونا ہے اور وہاں ایک گھوڑا ہے۔ اور ہم تمام مکان وزماں میں حقیقت واحد کا لگاتار تجربہ نہیں پاتے اس لئے یہ تمام اشیا جھوٹی اور باطل ہیں۔ مگر ایسا کیوں ؟ اس امر میں تناقض ہی کہاں ہے۔ کہ دو چیزیں مختلف اوقات پر ایک ہی جگہ موجود ہوں یا دو چیزیں ایک ہی وقت میں مختلف مقامات پر موجود ہوں۔ اس لئے اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ جن اشیا کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ وہ باطل ہیں اور اپنی ماہیت میں صرف ہستی محض ہیں۔

اور پھر یہ کہا گیا ہے۔ کہ تجربہ یا وجدان جو ادراک میں پایا جاتا ہے۔ بذاتہٖ خود روشن (سویم پرکاش) ہے۔ مگر یہ بات صرف مدرِک کے متعلق اس کے ادراک کے خاص وقت ہی درست ہے۔ کوئی وجدان بھی مطلقاً خود بخود روشن نہیں ہوا کرتا۔ دوسرے شخص کا تجربہ مجھ پر کچھ بھی ظاہر نہیں کرتا اور نہ ہی میرا گذشتہ تجربہ ہی اب مجھے

باب ۲

کچھ تبلاتا ہے کیونکہ میں پچھلے تجربے کے متعلق اب یہی کچھ کہہ سکتا ہوں۔ کہ "میں اسے ایسا جانتا تھا۔" نہ کہ "اب میں اسے جانتا ہوں۔ اور یہ کہنا بھی غلط ہے۔ کہ کسی تجربے کا مزید تجربہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ میں اپنے گذشتہ تجربے کو یاد کر سکتا ہوں اور جس طرح دیگر اشخاص کی آگاہی رکھتا ہوں۔ اسی طرح اس تجربے کے متعلق بھی آگاہ ہو سکتا ہوں۔ اور اگر یہ بات کہ ایک آگاہی دوسری آگاہی کا معروض ہو سکتی ہے۔ اسے تجربہ یا وجدان (سم ود یا انوبھوتی) قرار دینے میں مانع ہو گی۔ تب تو کسی بھی انوبھوتی یا تجربے کا امکان نہ رہے گا۔ اگر انسان دوسروں کے تجربات سے آگاہ نہ ہو سکتا۔ تو وہ کبھی اظہارِ حالات نہ کر سکتا اور نہ کبھی دوسروں کی تقریر کو سمجھ سکتا۔ اور تمام تقریر اور زبان بے سود ہو جاتی۔ اگر ہم صراحی وغیرہ کو وجدان یا تجربہ (انوبھوتی اور سنوت) نہیں خیال کرتے تو فقط اس وجہ سے کہ ان کی ماہیت ان سے بالکل مختلف ہے۔ نہ کہ اِس لئے کہ وہ تعلم اور تجربے کے معروض ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ وہ تو کوئی معیاری نہیں ہے۔

مزید براں یہ کہا گیا ہے۔ کہ یہ وجدان یا تجربہ (انوبھوتی یا سم ود) کبھی پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم کوئی ایسا مرحلہ نہیں تبلا سکتے جبکہ یہ موجود نہ تھا۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے۔ کہ کوئی بھی تجربہ یا وجدان کسی ایسی حالت کو ظاہر نہیں کر سکتا جس میں یہ خود موجود نہ تھا۔ کیونکہ کوئی شے کس طرح اپنی غیر موجودگی ظاہر کر سکتی ہے۔ کیونکہ وہ اپنی غیر موجودگی میں موجود نہیں ہو سکتی ؟ شنکر کے اس دعولے کے جواب میں رامانج جواب دیتا ہے۔ کہ اس بات کو کیوں ضروری خیال کیا جائے۔ کہ ایک تجربہ صرف اسی شے کو ظاہر کر سکتا ہے۔ جس کے ساتھ وہ اس وقت خود بھی موجود تھا۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو ماضی اور مستقبل کے ساتھ کوئی رابطہ ممکن نہ تھا۔ یہ صرف حسی علم ہی ہے۔ جو اُن اشیا کی خبر دیتا ہے۔ جو حواس کے عمل کے وقت حسی علم کے ساتھ موجود ہوتی ہیں۔ مگر یہ بات ہر قسم کے علم پر صادق نہیں آسکتی۔ حافظہ۔ استدلال۔ شہد براہان اور رشیوں کا وجدانی سری علم ہمیشہ ایسے واقعات کی خبر دے سکتے ہیں۔ جو کبھی ہوئے تھے یا ہوں گے۔

اور اسی دلیل کو جاری رکھتے ہوئے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صراحی وغیرہ کی مانند معمولی اشیا کے تجربے کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ جو ادراک ان کی کسی خاص وقت پر

موجودگی ظاہر کرتا ہے۔ وہ تمام زمانوں میں ان کی ہستی ظاہر نہیں کرتا۔ چونکہ وہ اس طور پر ظاہر نہیں ہوتے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اظہارِ علم (سم ودیا نو بھوتی) زمانے میں محدود ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تو جو اشیا اس علم کے ذریعے ظاہر ہوتی ہیں وہ بھی زمانے میں محدود نہ ہوتیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کے یہ معنی ہوتے۔ کہ صراحی وغیرہ قسم کی اشیا اپنی ماہیت میں ابدی ہیں۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ اسی قسم کی دلیل انومان (استنتاج) کے ذریعے حصول علم کے بارے میں دی جا سکتی ہے۔ چونکہ اشیا بھی لازمی طور پر اسی علم کی مانند ہوتی ہیں۔ جس کے ذریعے وہ روشن ہوتی ہیں۔ اس لئے اگر علم بلحاظ زمانہ غیر محدود اور ابدی ہے۔ تب اشیا بھی ابدی ہوں گی۔ کیونکہ معروض کے بغیر کوئی علم نہیں ہو سکتا۔ اور یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ نیند اور غشی کی حالت میں بغیر کسی شئے کے علم محض موجود ہوتا ہے۔ اگر اس حالت میں خالص تجربہ ہو سکتا۔ تو یہ بات جاگنے پر یاد رہنی چاہیئے۔ کیونکہ عالمگیر فنا کی حالت یا اس وقت کے سوا جس میں اپنا جسم ہی موجود نہ ہو۔ تمام تجربہ یاد رہتا ہے۔ مگر گہری نیند یا غشی کے وقت کے تجربے کا تجربہ ہونا کسی کو یاد نہیں رہتا۔ اس لئے اس حالت علم محض کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ اس موقع پر رامانج جو کچھ کہنا چاہتا ہے اور جس کی تفصیل بعد میں کی جائے گی۔ یہ ہے۔ کہ نیند یا غشی میں ہم آتما کا براہِ راست تجربہ تو رکھتے ہیں مگر اس حالت میں شعور محض کا پاک اور بے صورت تجربہ نہیں رکھتے پس کوئی ایسی حالت ممکن نہیں۔ جس میں معروض کے بغیر علم محض کا تجربہ ہو سکے۔ اس واسطے یہ دلیل نہیں دی جا سکتی۔ کہ چونکہ علم اس حالت کو ظاہر نہیں کر سکتا۔ جس میں یہ خود موجود نہ ہو۔ اس لئے یہ سدا موجود ہے اور کبھی پیدا نہیں ہوا۔ چونکہ ہر ایک تعلم اپنے معروض کے ساتھ غیر منفک تلازم رکھتا ہے اور جملہ اشیا زمانے میں وجود رکھتی ہیں۔ اس لیے ضروری ہے۔ کہ علم بھی زمانے کے اندر ہو۔

اور یہ دلیل کہ چونکہ علم ایک غیر مخلوق حقیقت ہے۔ اس لئے اس میں کوئی تغیر و تبدل واقع نہیں ہو سکتا۔ باطل ہے۔ صرف استدلال کی خاطر اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ علم کبھی پیدا نہیں ہوا۔ تو اس بنا پر اس کا لاتغیر ہونا کیوں ضروری ہے ؟ کسی خاص پیدائش سے پیشتر حالتِ نفی (پراگ بھاد) بے ابتدا ہے مگر پھر بھی مٹ جاتی ہے یہی حال مقلدین شنکر کی اودیا کا ہے جو بے ابتدا ہو کر بھی ہر ایک قسم کے تغیرات و تبدلات

میں سے گزرا کرتی ہے جیسا کہ ظہورِ عالم کی مخلوقاتِ باطلہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ بلکہ آتما جو کہ ابتدا اور فنا دونوں سے معرا ہے۔ ایک جسم اور حواس کے ساتھ جن سے یہ مختلف ہے۔ مربوط خیال کیا جاتا ہے۔ آتما کا اودیا سے امتیاز علامت مخصوصہ یا تعیز ظاہر کرتا ہے اور اگر اس امتیاز کو قبول نہ کیا جائے۔ تب تو آتما اور اودیا ایک ہی بات ہونگے۔

یہ کہنا بے معنی ہے۔ کہ محض فراست یشعور۔ کشف یا وجدان (انو بھوتی یا سمم وِد) بالکل منور بالذات ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تب اسے منور بالذات۔ ابدی اور واحد کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ یہ سب کے سب مختلف صفات ہیں اور ایک ایسے موصوف کو فرض کرتے ہیں۔ جو صفات مخصوصہ سے بہرہ ور ہے۔ یہ کہنا مہمل ہے۔ کہ خالص شعور کی کوئی خاصیت ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ کم از کم منفی خصوصیات تو ضرور رکھتا ہے۔ کیونکہ اسے ان تمام مادی۔ غیر روحانی اور متوسل اشیا سے تمیز کیا جاتا ہے۔ جو شعور محض سے مختلف متصور ہوتی ہیں۔ نیز اگر اس بات کو ایک ثابت شدہ سچائی مان لیا جائے۔ کہ خالص شعور کا کوئی وجود ہے۔ تو یہ بھی تو ایک خاصیت ہی ہے۔ مگر یہ کس کے لئے ثابت شدہ ہوگا؟ اس آتما کے لئے جو جانتا ہے۔ اور اس صورت میں ذات جو اس سے واقف ہے اس مخصوص خاصیت کو محسوس کرتی ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ شعور کے اپنی فطرت میں منور بالذات ہونے کا کام ہی آتا ہے۔ تو یہ بات ناممکن ہوگی۔ کیونکہ علم کے لئے اس عالم کا ہونا ضروری ہے۔ جو اس علم سے مختلف ہے جس سے اشیا روشن ہوتی ہیں۔ ضروری ہے۔ کہ تمام علمی اعمال کے درمیان عالم ایک پائدار اور لگاتار ہستی رکھتا ہو۔ کیونکہ اسی سے ہی حافظہ اور یادداشت کی توجیہ ممکن ہے۔ خوشی۔ غمی۔ یہ شئے۔ وہ شئے کا احساس آتا اور جاتا ہے جبکہ عالم اپنے سارے تجربات میں موجود اور برقرار رہتا ہے۔ تب کس طرح تجربے کو اس شخص کے ساتھ ایک خیال کیا جا سکتا ہے۔ جو تجربہ حاصل کرتا ہے؟ "میں جانتا ہوں" "میں ابھی اسے بھول گیا" اس طریق پر ہم تجربہ رکھتے ہیں۔ کہ ہمارا علم آتا ہے اور جاتا ہے اور اس کی صورتیں ہم سے الگ ہیں۔ بھلا کس طرح علم یا شعور آتما یا جاننے والی ذات ہو سکتے ہیں؟

کہا جاتا ہے۔ کہ آتما اور جیو یا وہ وجود جس کی طرف "میں" سے اشارہ کیا جاتا ہے۔

باہم مختلف ہیں۔ "میں" کا مشاراً الیہ دو اجزاء رکھتا ہے۔ ایک تو خود بخود روشن اور آزاد حصہ شعورِ محض کا ہے۔ اور دوسرا معروضی مقید اور غیر خود منکشف حصہ میری ذات" کا ہے۔ صرف پہلا جزو ہی آتما ہے۔ اور دوسرا جزو اگرچہ پہلے جزو کے ساتھ مربوط ہے۔ مگر اس سے بالکل ہی مختلف ہے اور صرف آتما کے ساتھ تلازم کی بدولت ہی ظاہر محسوس اور نمودار ہوتا ہے۔ مگر یہ بات تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ یہ "میں" کا مشاراً الیہ ہی ایک ہستی ہے۔ جو موضوعی اور انفرادی آتما ہے اور یہی ہستی میرے تجربے کو دوسروں کے تجربے سے تمیز کرتی ہے۔ یہاں تک کہ طلب نجات میں بھی میں اپنے اس انفرادی آتما کی خلاصی میں دلچسپی رکھتا ہوا اس کے لئے کوشش اور کام کرتا ہوں۔ نہ کہ کسی لاموضوع و معروض شعور کے لئے۔ اگر یہ "میں" نہ رہے۔ تو شعور محض میں بھلا کون دلچسپی رکھے گا۔ خواہ

یہ قید میں ہو اور خواہ نجات یافتہ؟ اگر اس جیو۔ آتما۔ "میں" کے ساتھ کوئی واسطہ ہی نہ ہو۔ تب کسی طرح کا علم بھی ممکن نہیں ہے۔ ہم بھی کہا کرتے ہیں "میں جانتا ہوں"، "میں عالم ہوں" اور اگر یہ انفرادی اور موضوعی عنصر غیر حقیقی اور باطل ہو۔ تب کسی بھی تجربے کے معنی ہی کیا ہونگے؟ یہی جیو یا "میں" ہے۔ جو بذات خود روشن ہے اور اپنی نموداری کے لئے کسی اور شے کا محتاج نہیں۔ یہ روشنی کی مانند ہے۔ جو خود بخود منور ہو کر دوسری اشیا کو بھی روشن کیا کرتی ہے۔ یہ ایک کُل ہے اور اسکی فہم فطرت خود بخود ظاہر ہونے والی ہے۔ پس بذات خود روشن آتما عالم ہے۔ محض علم نہیں۔ کشف۔ تعلم یا علم کے معنی یہ ہیں۔ کہ کوئی شے کسی پر روشن اور ظاہر ہوتی ہے۔ اس واسطے یہ کہنا بالکل بے معنی ہے۔ کہ آتما اور علم ایک ہی شے ہیں۔ پھر یہ کہا جاتا ہے۔ کہ آتما شعور محض ہے۔ کیونکہ یہ شعور محض ہی غیر مادی (اجڑ) اور اس لئے روح ہے۔ مگر اس غیر مادیت کے معنی کیا؟ شنکر کے پیرو اس کے یہ معنی لیتے ہیں۔ کہ ایک ایسی ہستی موجود ہے۔ جو اپنی ماہیت میں اپنی روشنی آپ ہے اور اس لئے خود اظہاری کے لئے کسی اور شے کی محتاج نہیں ہے۔ اس لئے تو خوشی غمی وغیرہ بھی خود بخود ظاہر ہونے والے ہوں گے۔ کیونکہ کوئی ایسا دانت کا درد نہیں ہو سکتا جو موجود بھی ہو اور نہ معلوم بھی۔ مگر یہ کہا جاتا ہے۔ کہ سکھ اور دکھ نمودار نہیں ہو سکتے۔ جب تک ایک ایسا عالم موجود نہ ہو جو انھیں جانتا ہے۔ یہی بات علم پر بھی صادق آئے گی۔ کیا شعور خود کو

باب ۲۷

خود پر روشن کرسکتا ہے یا کبھی نہیں۔ کیونکہ شعور ہمیشہ ایک جاننے والی ہستی۔ انفرادی روح یا آتما سے جانا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم کہا کرتے ہیں "میں خوش ہوں" اسی طرح ہم کہتے ہیں۔ کہ "میں جانتا ہوں"۔ اور اگر غیر مادیت کے معنی مذکورۂ بالا طریق پر خود پر روشن ہونے کے ہوں۔ تب یہ غیر مادیت تو شعور میں بھی موجود نہیں ہے۔ یہ صرف انفرادی روح یا "میں" ہی ہے۔ کہ سدا اپنی ہستی سے ہی خود کو جانتی ہے اور اس لئے یہ آتما ہے اور صرف شعور نہیں۔ جو خوشی اور غمی کی مانند خود اظہاری کا محتاج ہے۔ پھر یہ کہا گیا ہے کہ اگرچہ شعور محض بذاتِ خود کوئی معروض نہیں رکھتا۔ لیکن یہ غلطی سے اسی طرح عالم (دانندہ) معلوم ہوتا ہے جس طرح کہ صدف دھوکے کے باعث چاندی معلوم ہونے لگتا ہے۔ لیکن راماینج دعوے کرتا ہے۔ کہ ایسا ہونا ممکن نہیں۔ کیونکہ اگر اسی قسم کا دھوکہ موجود ہوتا۔ لوگ محسوس کرتے کہ "میں شعور ہوں" اور "یہ چاندی ہے"۔ کوئی شخص ایسی غلطی نہیں کرتا۔ کیونکہ ہم دائماً محسوس کرتے ہیں۔ کہ علم عالم نہیں ہے۔ ہم ہمیشہ ان دونوں کے درمیان امتیاز رکھتے ہوئے خود کو بطور "میں جانتا ہوں" علم سے جدا محسوس کرتے ہیں۔

ایک یہ دلیل دی جاتی ہے۔ کہ چونکہ آتما اپنی ماہیت میں لاتغیر ہے۔ اس لئے یہ وقوف کا فاعل یعنی عالم نہیں ہوسکتا اور اس لئے عالم پرکرتی کا ہی ایک بدلنے والا روپ اہنکار ہے۔ جس کے ساتھ کہ عالم ہونے کی صلاحیت منسوب کی جاتی ہے۔ اہنکار انتہ کرن (ذہن) کا ایک عضوِ باطنی ہے اور صرف اسے ہی عالم کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ عمل وقوف کی فاعلیت ایک معروضی اور متوسل حالت ہے جو آتما سے تعلق نہیں رکھ سکتی۔ اگر خودی کی صفاتِ مخصوصہ سے متصف ہونے کی قابلیت اور فاعلیت کو آتما سے منسوب کیا جا سکتا۔ تب تو آتما بھی جسم کی مانند ایک غیر روحانی اور متوسل ہستی ہوتا۔ کیونکہ اس حالت میں بذاتِ خود روشن نہ ہوتا۔ راماینج اس اعتراض کے جواب میں کہتا ہے کہ اگر اہنکار کو انتہ کرن (نفس) کے معنوں میں بطور ایک عضو کے استعمال کیا جائے۔ تب یہ جسم کی مانند تمام غیر روحانی صفات رکھنے کے باعث کبھی عالم (دانندہ) متصور نہیں ہوسکتا۔ عالم (دانندہ) ہونے کی قابلیت (گیاترتو) ایک تغیر پذیر صفت نہیں ہے (وکریاتمک)۔ اور چونکہ اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ شعور اور علم کی صفت کا

۱۷۲

رکھنا بھی، ابدی آتما کی صفت ہونے کے سبب سے ابدی ہے۔ اور اگرچہ آتما بذاتِ خود شعور رکھنے والا (گیان متوروپ) ہے مگر جس طرح روشنی کی ہستی واحد بطور روشنی اور اس سے اشاعت پانے والی کرنوں کی صورت میں موجود ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح اسے خود شعور اور اسی شعور کو رکھنے والا بھی خیال کیا جا سکتا ہے۔ شعور اگرچہ بذاتِ خود غیر محدود ہے۔ پھیل اور سکڑ سکتا ہے۔ کرموں (اعمال) کے زیر اثر اب یہ مجسم صورت میں سکڑا ہوا ہے مگر یہ توسیع کے مختلف درجے رکھتا ہے جیسے اپنے حواس کے مطابق کم وبیش علم سے بہرہ ور ہے[1]۔ اس طرح ہم علم کی پیدایش اور خاتمے کے متعلق کہہ سکتے ہیں۔ جب علم نمودار ہوتا ہے۔ تب اسے یقیناً عالم کہا جا سکتا ہے اس لئے یہ کہا جاتا ہے۔ کہ آنندہ ہونا آتما کی ذاتی صفت نہیں ہے بلکہ کرموں کی وجہ سے ہے اور اس لئے اگرچہ آتما بذاتِ خود عالم ہے مگر یہ اپنے شعوری پہلو پر لاتغیر ہے۔ مگر یہ بات کبھی قابل تسلیم نہیں ہے۔ کہ غیر روحانی اہنکار بھی شعور کے تعلق میں آکر عالم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ شعور کو کبھی عالم خیال نہیں کیا جا سکتا۔ اہنکار بھی عالم نہیں ہے۔ اس لئے اس نقطۂ خیال سے تصورِ عالِم کی توجیہ ممکن نہیں ہے۔ یہ کہنا بے معنی ہے۔ کہ شعور کی روشنی بوجہ قرب غیر روحانی اہنکار پر پڑتی ہے۔ کیونکہ کس طرح غیر مرئی شعور اپنی روشنی غیر روحانی اہنکار پر ڈال سکتا ہے؟

نیند میں بھی انسان آتما کو بطور "میں" محسوس کرتا ہے کیونکہ وہ جاگ کر کہتا ہے۔ کہ "میں بڑے مزے کی نیند سویا تھا" اور یہ بات ماننی پڑے گی۔ کہ سونے سے پہلے کی "میں" نیند کی حالت کے اندر "میں" اور نیند کے بعد کی "میں" میں تواتر موجود ہے۔ کیونکہ نیند سے بیدار ہونے پر "میں" وہ سب کچھ یاد رکھتی ہے جس کا تجربہ نیند سے پہلے ہوا تھا۔ اور یہ احساس کہ "میں اس وقت کچھ بھی نہ جانتا تھا۔ یہ ثابت نہیں کرتا کہ اس حالت میں آتما کو مطلقاً کوئی علم نہ تھا۔ بلکہ اس سے صرف یہی ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اس حالت میں ان چیزوں کا کوئی علم نہ تھا۔ جنھیں وہ جاگتے پر جانتا ہے۔ اس امر میں شک کی ذرا گنجایش نہیں ہے۔ کہ "میں" کو گہری نیند میں بھی علم حاصل تھا۔ کیونکہ خود

[1] شرتی بھاشیہ صـ۳۵۔

باب ۲

متبعین شنکر مانتے ہیں۔ کہ گہری نیند کی حالت میں آتما اگیان (جہالت) کا شاہد ہوتا ہے اور کوئی شخص کبھی عالم ہوئے بغیر براہِ راست و جدانی ادراک حاصل نہیں کر سکتا۔ پس جب انسان نیند کے بعد کہتا ہے کہ "میں" ایسا مزے سے سویا کہ مجھے اپنی بھی سُدھ بُدھ نہ رہی" تو اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ خود کو نام۔ ذات۔ ولدیت وغیرہ تفصیلوں کے ساتھ نہ جانتا تھا۔ جیساکہ وہ بیداری پر جانتا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہے۔ کہ اسے کوئی علم ہی نہ تھا۔ نجات پانے پر بھی وہ ہستی موجود رہتی ہے۔ جو "میں" کی مشار الیہ ہے (اہم ارتھ)۔ کیونکہ اس لفظ سے آتما کی طرف ہی اشارہ ہوا کرتا ہے۔ اگر مکتی (نجات) کی حالت میں کوئی جاننے یا محسوس کرنے والا موجود نہ ہو۔ تب مُکت کون ہوا اور ایسی مکتی کے لئے کون کوشاں ہوگا؟ خود بخود روشن ہونے کے معنی خود آگاہی کے ہیں اور اس میں لازمی طور پر عالم موجود ہوتا ہے۔ اس لئے "میں" کا تصور آتما کو اس کی جاننے اور محسوس کرنے والی اصلی ذات کا مظہر ہے۔ لیکن "میں" سے ظاہر ہونے والی ہستی کو نفس یا انتہ کرن کی اس غیر روحانی قسم ہستی۔ سے تمیز کرنا واجب ہے۔ جو کہ پرکرتی کا ایک تغیر اور خود بینی کا ایک زعم باطل ہے اور جسے ہمیشہ بیرا اور بزرگوں کے سامنے نشانِ بے ادبی تصور کیا جاتا ہے اور اس کا سبب صاف طور پر جہالت ہے۔

اس خصوص میں دوسری بات جس پر رامانج بحث کرتا ہے۔ یہ ہے۔ کہ اس کے خیال میں ایسی کوئی حقیقت ہی نہیں۔ جو صفاتِ و خواص سے کلیتہً معرا ہو۔ اور اس کے خلاف شنکر کا دعوے ہے۔ کہ اس قسم کی بے صفات و خواص حقیقت کے حق میں ویدوں کی کافی شہادت موجود ہے اور ان کی سند سب سے بالاتر اور قطعاً لاجواب ہے۔ شنکر نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا۔ کہ ویدوں کی سند براہ راست ادراک پر بھی فایق ہے۔ مگر وید تو کثرت کو فرض کرتے ہیں۔ کیونکہ کثرت کے بغیر کوئی زبان نہیں ہو سکتی۔ اس وجہ سے وید باطل ہیں۔ کیونکہ جس برتری اور فوقیت کو ویدوں کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے وہ تو ان کی اس تعلیم کے باعث ہے۔ کہ کل کثرت و اختلاف باطل ہے اور حقیقت مطلقاً بے اختلاف ہے۔ لیکن چونکہ خود ویدوں کے معانی دار و مدار بیانات اختلاف کی موجودگی پر انحصار رکھتے ہیں۔ تب ویدوں کی تعلیمات باطل ہونے سے کیوں کر بچ سکتی ہیں؟

۱۷۴

باب ۲۵

نیز چونکہ وہ بھی ہمارے حواس کی مانند اس وجہ سے ناقص ہیں کہ ان کی بنیاد کثرت کے اقرار پر ہے۔ اس لئے ان کی سند کو براہِ راست ادراک (پرتیکش) پر کیوں فوقیت دی جائے؟ اور جب وید خود غلطی پر مبنی ہیں۔ تب جو کچھ بھی وہ کہتے ہیں۔ لازمی طور پر غلط ہوگا۔ اگرچہ تجربہ اس کی براہ راست تردید نہ کرتا ہو۔ اگر کوئی شخص دوسرے اشخاص سے بالکل الگ رہتا ہوا ایسی نظر رکھتا ہے جو اسے بہت دور کی اشیا کو ایک کی بجائے دو دکھلایا کرتی ہے۔ تو اگرچہ اس کا تجربہ کہ آسمان میں دو چاند ہیں۔ اس کے اپنے یا دوسروں کے تجربے سے رد نہ ہو تو بھی باطل ہے۔ اس لئے جہاں بھی کوئی نقص (دوش) موجود ہو۔ تب اس سے پیدا ہونے والا علم لازمی طور غلط ہوتا ہے۔ خواہ اس کی تردید کی جائے یا نہ کی جائے۔ اس لئے چونکہ اودیا باطل ہے۔ اس لئے اس کی صورتوں یعنی ویدوں سے ظاہر ہونے والا علم بھی لازمی طور پر باطل ہوگا۔ اور یہ بات اچھی طرح سے ثابت کی جا سکتی ہے کہ چونکہ برہم ایسے علم کا معروض ہے۔ جس پر اودیا کا زنگ چڑھا ہوا ہے۔ تو وہ جگت (عالم) کی مانند ہی باطل ہے۔ اس قسم کے اعتراضات کو پہلے سے ہی دیکھتا ہوا شنکر کہتا ہے۔ کہ جھوٹے خواب بھی نیک و بد حوادث کی خبر دیا کرتے ہیں اور سانپ کی موجودگی کا دھوکا بھی باعث مرگ ہو سکتا ہے۔ رامانج اس کے جواب میں کہتا ہے کہ خواب کو جھوٹا کہنے کے یہ معنی ہیں۔ کہ ان کے اندر کوئی ایسا علم موجود ہے جو اپنے جواب میں معروضات نہیں رکھتا پس دھوکے کے اندر بھی علم اور خوف جو اس علم سے پیدا ہوتا ہے۔ موجود ہوتے ہیں لیکن اس علم و خوف کے جواب میں بیرونی شے موجود نہیں ہوتی۔ پس ان حالات میں حقیقی حادثہ یا واقعی شے کا پتا جھوٹ کی وجہ سے نہیں بلکہ واقعی علم کے باعث لگا کرتا ہے۔ کیونکہ اس بات میں کسی کو بھی شک نہیں ہو سکتا۔ کہ وہ خواب یا دھوکے میں علم رکھتا تھا۔ جہاں تک خواب کے اندر علم موجود ہوتا ہے۔ وہاں تک وہ سچے ہیں اور اس لئے یہ کہنا بے سود ہے۔ کہ خواب میں باطل بھی امر واقعہ کی اطلاع دیتا ہے۔

۱۷۵

اس لئے خواہ کسی طرح سے استدلال کیا جائے۔ یہ امر ثابت کرنا ممکن نہیں۔ کہ حقیقت صفات و خصوصیات سے معرا ہے۔ خواہ وہ حقیقت ہستیٔ پاک یا ہستی کی وحدت یا فراست یا سرور یا خالص تجربہ و جدانی ہو۔ اور یہ دعوے ویدوں کی سند کو

باب ۲

اس قدر ناکارہ بنا دیتا ہے۔ کہ پھر ان کی سند پر کچھ بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا اور ان کا براہِ راست ادراک پر فایق ہونے کا حق کسی طرح سے بھی ثابت نہیں ہوتا۔ مگر وید بھی تو حقیقت کو بے صفات و خواص نہیں تبلاتے۔ کیونکہ جو عبارات برہم کو ہستی پاک (چھاندوگیہ ۶-۲-۱) یا برترین (منڈک ۱-۱-۵) تبلاتی ہیں۔ یا جن میں بظاہر برہم کو سچائی اور علم کے ساتھ ایک تبلایا گیا ہے (تیتریہ ۱۱-۱-۱) وہی واقعی طور پر برہم کو بے صفات نہیں تبلاتیں۔ بلکہ اسے ابدی۔ ساری کل۔ علیم کل۔ قادر مطلق وغیرہ ہونے کی صفاتِ نفیسہ سے بہرہ ور ظاہر کرتی ہیں۔ صفات سے انکار دراصل غیر مرغوب صفات سے انکار ہے (ہیہ گُنان پرتی شیدھیہ)۔ اور جب ویدوں میں برہم کو ایک تبلایا گیا ہے۔ تو اس کے صرف یہ معنی ہیں۔ کہ اس کے مقابلے میں دنیا کی کوئی اور علت نہیں ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں۔ کہ اس کی وحدتِ مطلقہ میں صفات کو دخل ہی نہیں۔ اور جہاں برہم کو (گیان سوا رپ) علم بالذات تبلایا ہے۔ وہاں اس کے معنی ہرگز نہیں۔ کہ یہ جوہر علم بے صفات و خواص ہے۔ کیونکہ عالم بھی بالذات علم ہی ہوتا ہے اور بالذات علم ہوتا تو اُسی طرح ہی عالم ہونا لما ہرگز نا ہے۔ جس طرح کہ لمپ جو اپنی اصلیت میں روشنی کے سوا کچھ نہیں۔ روشنی کی کرنیں رکھتا ہے۔

شنکر کے مسئلہ اودیا کی تردید

شنکر کہتا ہے۔ کہ بذاتِ خود منور۔ بے اختلاف حقیقتِ واحد خود کو دوش (نقص) کے زیر اثر بصورت عالم نمودار کرتی ہے۔ یہ نقص جسے اودیا کہتے ہیں۔ اس حقیقت کو چھپا کر طرح طرح کی صورتیں پیدا کرتا ہے۔ اور اسے ہست یا نیست نہیں کہہ سکتے۔ ہست اس لئے نہیں کہہ سکتے۔ کہ تب دھوکا اور دھوکے کو دھوکا جاننا ناقابل توجیہ ہوں گے۔ اور نیست اس لئے کہنا جائز نہیں۔ کہ تب دنیا اور اس کے باطل ہونے کا علم ناقابل تشریح ہوں گے۔

باب ۲
۱۷۶

راماج اودیا کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ اودیا کا وجود ناممکن ہے۔ کیونکہ اسے کوئی نہ کوئی سہارا چاہیئے۔ انفرادی ارواح اس کا سہارا (آشریہ) بن نہیں سکتیں۔ کیونکہ وہ خود اودیا کی پیدائش بتلائی جاتی ہیں۔ برہم بھی اس کا سہارا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ بذاتِ خود منور شعور ہونے کے سبب سے اودیا کا منافی ہے۔ علمِ حقیقی کی نمو داری ہوتے ہی اودیا ایک دھوکا معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ دلیل نہیں دی جا سکتی۔ کہ صرف یہ علم جو اس بات کو جانتا ہے۔ کہ برہم کی ذات علمِ پاک ہے۔ نہ کہ وہ علمِ پاک جو برہم کی ذات ہے۔ اودیا کو دُور کر دیتا ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی اس علم میں جو برہم کی ذات ہے اور اس علم میں جو اودیا کو دُور کرتا ہے۔ برہم کی نظرت جو علمِ پاک سے روشن ہوتی ہے۔ بیشتر ہی برہم کی پاکیزہ اور بذاتِ خود روشن ذات کے اندر موجود ہونے کے باعث اودیا کو دُور کرنے کا اثر رکھے گی[1] اور شنکر کے اپنے خیال کے مطابق چونکہ برہم اپنی ذات میں کشفِ محض ہے۔ وہ کسی دوسرے علم کا موضوع نہیں ہو سکتا اور اس لئے برہم کی ذات کسی مزید تصور کا موضوع نہیں ہو سکے گی۔ پس اگر علم اودیا کا منافی ہے تو یہ بذاتِ خود ایسا ہے۔ اور اس لئے برہم بطور علمِ پاک کے اودیا (جہالت) کا منافی ہے۔ مزید براں یہ کہنا کہ برہم جو اپنی ذات میں خود بخود منور ہے۔ اودیا سے چھپ جاتا ہے۔ یہ معنی رکھے گا۔ کہ برہم کی اپنی ذات ہی نابود ہو گئی۔ چونکہ بذاتِ خود منور علم کبھی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے چھپ جانے کے یہی معنی ہوں گے۔ کہ یہ مٹ گیا ہے کیونکہ اس کی ذات ہی بذاتِ خود منور ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ خالی از صفات۔ پاک۔ بذاتِ خود روشن وِجدان اودیا کے نقص کے باعث مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے۔ جنھیں وہ خود سہارا دیتی ہے۔ تب سوال ہو سکتا ہے کہ

---

[1] اس واقعہ پر سدرشن سوری کہتا ہے کہ اگر برہم کے اندر برہم بطور ذات اور برہم بطور اودیا کو تباہ کرنے والے کے درمیان کوئی فرق موجود ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ برہم کی ایک صورت اس کی دوسری صورت سے مختلف ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ با صفت ہے۔ شرت پرکاشکا طبع پنڈت۔ بنارس جلد نہم صفحہ ۶۵۸۔

باب ۱۲

یہ نقص حقیقی ہے یا غیر حقیقی۔ اگر حقیقی ہے۔ تب مسئلہ وحدت وجود رد ہو جاتا ہے۔ اور اگر غیر حقیقی ہے۔ تب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ غیر حقیقی نقص کیونکر پیدا ہو گیا؟ اگر یہ کسی دوسرے نقص کے سبب پیدا ہوتا ہے۔ تو چونکہ دوسرے نقص کے غیر حقیقی ہونے کے باعث اس کے متعلق پھر وہی سوال پیدا ہو جائے گا اور اس طرح یہ دور و تسلسل غیر متناہی ہوگا۔ (انوستھا) اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ حقیقی بنیاد رکھنے کے بغیر ہی ایک غیر حقیقی نقص دوسرے غیر حقیقی نقص کا سبب ہو سکتا ہے اور اسی طرح بے ابتدا سلسلہ چلا جاتا ہے۔ تب ہم درحقیقت مذہب انکار کو اختیار کرنے والے ہوتے ہیں۔[1]

[1] اس موقع پر سدرشن سوری بتلاتا ہے۔ کہ متبعین شنکر تین طرح پر اس دور و تسلسل سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اول۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں۔ کہ اودیا جیو کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ تو وہ بیج اور کونپل کی مثال سے جو بے حد سلسلہ ظاہر کرتی ہے۔ اس کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں۔ مگر یہ بے حد استدلال دَوری نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق جیو اودیا سے اور اودیا جیو سے پیدا ہوتے ہیں۔ دوم۔ وہ لوگ جو اودیا کو برہم سے منسوب کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں اودیا بے آغاز ہے اور اس واسطے فطرت کی غیر معقولیت میں کچھ بھی قابل تعجب نہیں ہے۔ جیو اگیان وادیوں کے مطابق اودیا سے جیو اور جیو سے اودیا کا ہونا جیسا کہ پہلا نقطہ نگاہ ظاہر کرتا ہے۔ دوسرے نقطہ نگاہ برہم اگیان واد سے رد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ دوسرے خیال کے لوگ کہتے ہیں۔ کہ جیو کی ابدیت کو عالمگیر مقبولیت حاصل ہے۔ مگر جب یہ کہا جائے۔ کہ اودیا سے جیو اور جیو سے اودیا کی پیدائش ہوتی ہے۔ تب جیو ابدی نہیں رہتا۔ سوم۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ دھوکے کا سلسلہ بذاتِ خود بے ابتدا ہے۔ کوئی بہتر حیثیت نہیں رکھتے۔ کیونکہ اگر بے ابتدا سلسلے میں ایک دھوکا دوسرے دھوکے کا موجب ہے۔ تب تو یہ بات عملاً فلسفہ انکار و تشکیک ہوگی۔ مزید براں جب دھوکے کو اپنی فطرت میں بے آغاز مان لیا جائے۔ تب کسی اور اصلی سبب کو ڈھونڈنا پڑیگا۔ جس سے دھوکوں کا سلسلہ نمودار ہوتا ہے اور پھر اس سبب کا ایک اور سبب تلاش کرنا ہوگا۔ اور اس طرح بے حد دوری استدلال پیدا ہو جائے گا۔ اور اگر ایسے ابتدائی سبب کی تلاش چھوڑ کر خود ظہورِ عالم کو ایک دھوکا مان لیا جائے۔ تب اس حالت میں اودیا کے اصلی سبب کی تلاش غیر ضروری ہوگی علاوہ بریں اگر اودیا کو اپنی فطرت میں غیر معقول

اور اگر ان اعتراضات سے بچنے کے لئے یہ کہا جائے کہ دوش توکشف (انوبھوتی) یا برہم کی فطرت میں ہی پایا جاتا ہے۔ تب چونکہ برہم ابدی ہے۔ یہ دوش بھی ابدی ہوگا اور نجات اور نمودِ عالم کے خاتمے کا کبھی امکان نہ رہے گا۔ اس کے علاوہ اس اودیا کو ناقابل تعریف بتلایا جاتا ہے کیونکہ وہ نہ ہست ہے اور نہ نیست (سد اسد وِلکشن)۔ مگر یہ بات کیونکر ممکن ہوسکتی ہے۔ ضروری ہے کہ کوئی شے یا تو موجود ہو۔ اور یا غیر موجود۔ کوئی شے کس طرح ہست اور نیست دونوں ہوسکتی ہے؟

اور اگیان کے حق میں مقلدین شنکر کے ان دعاوی کے جواب میں کہ اگیان (جہالت) ایک مثبت ہستی ہے اور ان ادراکات میں کہ "میں جاہل ہوں"، "میں خود کو یا کسی اَور کو جانتا ہی نہیں" براہ راست مشاہدہ کی جاتی ہے۔ رامانج کہتاہے کہ اس قسم کے ادراکات کسی شئے کے ادراک سے پیشتر اس کے علم کی نیستی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ رامانج کی دلیل یہ ہے۔ کہ جہالتِ مشہو کسی خاص اور متعین معروض کو ظاہر نہیں کرتی۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو شے کا علم ہونے کے باعث وہ جہالت ہی نہ رہتی۔ اور اگر اگیان (جہالت) کسی بھی خاص شے سے تعلق نہیں رکھتا۔ تب وہ اگیان بذات خود کیوں کر مشہود و محسوس ہوسکتا ہے؟ اور اگر یہ کہا جائے کہ اگیان سے مراد مبہم علم ہے۔ تب اسے ممیز گیان کا عدم طلوع کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح اگر جہالت کی مثبت ہستی کو بھی تسلیم کرلیا جائے۔ تب ضروری ہے۔ کہ یہ کسی اور شے سے متعلق ہے جس کی طرف یہ اشارہ دیتی ہے۔ اگیان کی توجیہ کی کوشش خواہ کسی طریق پر کرو۔ خواہ اسے علم کی نیستی یا علم سے مختلف یا علم کی متضاد کہو اس کا ہونا اس امر واقعہ کے علم سے ہی ممکن ہوتا ہے۔ جس کی یہ متضاد ہے۔ تاریکی کو بھی روشنی کا متضاد خیال کرنا پڑے گا اور اس لئے تاریکی سمجھنے کے لئے روشنی کا علم ضروری ہے۔ کیونکہ روشنی تاریکی کی ضد ہے لیکن شنکر کی اودیا بذاتِ خود قایم نہیں ہوسکتی اور اپنے معنی اس موضوع یا ہستی کے ذریعے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) مان لیا جائے۔ تب یہ مکت روحوں اور برہم پر کیوں اثر انداز نہ ہوگی؟ اور اگر یہ جواب دیا جائے۔ کہ یہ مکت ارواح اور برہم کو اس لئے نہیں چھوتی کہ وہ پاک ہیں۔ تب اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ اودیا معقول اور روانہ ہے اور غیر معقول نہیں۔ شری بھاشیہ پرکاشکا طبع پنڈت جلد نہم صفحات ۶۳۲، ۶۶۵۔

باب ۱۲

ظاہر کرتی ہے جس کے متعلق جہالت ہے۔ اس واسطے مذکورۃ الصدر تجربات میں کہ "میں جاہل ہوں"، "میں خود کو یا کسی اور کو نہیں جانتا۔ جو کچھ محسوس کیا جاتا ہے وہ گیان کا عدم ظہور ہے نہ کہ مثبت جہالت۔ جہالت موضوع و معروض کی نسبت سے ہی ہستی رکھتی ہے اور اس لئے علم کے عدم ظہور پر کوئی فوقیت نہیں رکھتی۔ مزید براں برہم جو دائماً آزاد غیر متبدل اور بذات خود روشن شعور پاک ہے کسی وقت بھی اودیا (جہالت) کو محسوس نہیں کر سکتا۔ یہ برہم کو چھپا نہیں سکتی۔ کیونکہ وہ صرف شعور و فراست پاک ہے۔ اگر برہم ڈھانکا جا سکے۔ تو اس کے معنی برہم کی نیستی کے ہوں گے۔ اس کے علاوہ اگر برہم اگیان کو جان اور دیکھ سکتا ہے۔ تو وہ ظہور عالم کو بھی جان اور دیکھ سکتا ہے اور اگر برہم کو ڈھانکنے پر اگیان برہم سے جانا جاتا ہے۔ تب ایسا اگیان علم حقیقی سے دور نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کے اندر علم کو ڈھانکنے اور اپنا احساس کرانے کی طاقت موجود ہے اور یہ بات نہیں کہہ سکتے۔ کہ اودیا برہم کو جزوی طور پر چھپاتی ہے۔ کیونکہ برہم اجزا نہیں رکھتا۔ پس مذکورۃ الصدر تجربہ کہ "میں کچھ نہ جانتا تھا" جو جاگنے پر یاد آکر گہری نیند کے تجربے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ گہری نیند میں براہ راست تجربہ شدہ اودیا (جہالت) کی یاد نہیں۔ بلکہ وہ نتیجہ ہے۔ جو ہم بیدار ہونے پر گہری نیند میں حافظہ نہ ہونے کے سبب کوئی علم نہ رکھنے کے متعلق نکالتے ہیں۔ استناج بھی اگیان کی ہستی ثابت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس نتیجے کے مقدمات نہ صرف استدلال ناقص رکھیں گے۔ بلکہ کوئی بھی ایسی موزوں مثال نہ مل سکے گی جو عقل کے مطالبے کو اسی قسم کے اور کسی معلومہ تجربے سے پورا کر سکے۔ علاوہ بریں ایسا کرنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ کہ اور قسم کے نتائج نکال کر شنکر کے مسئلہ اودیا کی تردید کی جائے۔ لے ۱۷۹

رامانج کا نظریۂ التباس۔ کل علم حقیقی ہے

رامانج کہتا ہے۔ کہ ہر ایک قسم کے دھوکے کو اس طرح اختصار کے ساتھ بیان

لے۔ شرت پرکاشکا صفحات ۱۷۸ تا ۱۸۰۔

کیا جا سکتا ہے۔ کہ اس میں کوئی شے جیسی کہ وہ ہے۔ اس سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا خلافِ عقل ہے۔ کہ تجربے میں وہم کا عنصر ضرور بلا سبب ہوتا ہے۔ یا وہ کوئی ایسی شے ہوتا ہے جو بالکل ہی غیر محسوس اور نامعلوم ہو۔ اگر ایسی بالکل ہی بے بنیاد شے کو وہم کا عنصر مانا جائے تو وہ ناقابل بیان اور ناقابل تعریف ہوگی (انروچنیہ)۔ مگر کوئی بھی موہوم شے ناقابلِ بیان نہیں ہوا کرتی۔ وہ بالکل واقعی معلوم ہوتی ہے۔ اگر وہ کوئی ناقابل بیان شے ہوتی۔ تب نہ تو وہم ہوتا اور نہ اسکی درستی ممکن ہوتی۔ اس لیئے ماننا پڑتا ہے کہ ہر قسم کے دھوکے میں (مثلاً سیپی میں چاندی کا وہم ہونا) ایک شے (سیپی) دوسری صورت (چاندی) میں نمودار ہوا کرتی ہے۔ وہم کے متعلق تمام نظریات میں خواہ ان میں غلطی کی مقدار کچھ ہی ہو۔ بالآخر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سب دھوکوں میں ایک شے دوسری شے کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ وہ مقلدین شنکر کے خلاف کہتا ہے۔ کہ کس طرح ان کی ناقابل بیان چاندی پیدا ہو جاتی ہے؟ ادراکِ موہوم تو اس کی پیدائش کا موجب نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ناقابل بیان چاندی کی پیدائش کے بعد ہی ادراک ہوتا ہے اور اس لیئے اس کا سبب نہیں ہو سکتا۔ نہ ہی وہ ہمارے حواس کے نقص سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اس قسم کے نقایص موضوعی ہونے کے باعث حقیقتِ خارجی یا معروض پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ اس کے علاوہ اگر یہ ناقابل بیان و اظہار ہے۔ تب یہ کیوں خاص حالات میں ایک خاص قسم کے ظہور (چاندی) کی خاص شکل میں نمودار ہو؟ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ اس کا سبب چاندی اور سیپی کی باہمی مشابہت ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ یہ مشابہت واقعی ہے یا غیر واقعی۔ یہ واقعی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں دھوکے کا عنصر پایا جاتا ہے اور یہ غیر واقعی بھی نہیں کیونکہ اس کا اشارہ حقیقی اشیا کی طرف ہوتا ہے (دکان پر واقعی چاندی)۔ اس طرح اس نظریہ التباس پر کئی اعتراضات پیدا ہوتے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے۔ کہ رامانج خود مسئلہ وہم (انیتھا کھیاتی) کے حق میں تھا۔ وہ کہتا ہے۔ کہ علمِ موہوم میں تناقضِ علمی کی کوئی توجیہہ نہیں ہو سکتی۔ اور نہ اس عملی ناکامیابی کی جو اس علم موہوم کا نتیجہ ہے۔ جب تک کہ غلطی کے یہ معنی نہ لیئے جائیں۔ کہ ایک شے دوسری شے کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ مسئلہ وہم کے

باب ۲۔

تمام دیگر نظریات (سوائے نظریۂ ییتھارتھ کھیاتی کے جس کا بیان تفسیر شرت پرکاشکا میں ہوا ہے) کو غلطی کی یہ تحلیل ماننی پڑتی ہے۔ کہ اس میں ایک شے دوسری شے کے روپ میں نمودار ہوتی ہے۔ رامانج مزید بتلاتا ہے۔ کہ وہم کا نظریۂ اکھیاتی بھی (وہ وہم جو سیپی کی "اس" کے اعضار اور چاندی کی یاد کے درمیان تمیز نہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے) اینتھاکھیاتی کا ہی ایک روپ ہے۔ کیونکہ اس نظریۂ وہم میں بھی دو صفات مخصوصہ یا خیالات کو غلطی سے ایک سمجھا جاتا ہے۔ وینکٹ ناتھ اپنی تصنیف نیائے پریشدھی میں اس امر کی تشریح کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ ایک شے کا دوسری شے معلوم ہونا تمام غلطیوں کی لازمی شرط ہے۔ مگر فرق اور اختلاف کو نہ دیکھنا بھی ویسی ہی لازمی شرط ہے۔ جو ہمیشہ غلط شناختوں کی حالتوں میں موجود ہوتی ہے اور اس لئے فایق تر سادگی رکھتی ہے (لاگھو) لیکن نظریۂ اینتھاکھیاتی وہم کی ماہیت کی بالکل صحیح تصویر پیش کرتا ہے اور کوئی اور نظریہ ظہور وہم کے متعلق اس کی صحیح نمایندگی سے انکار نہیں کر سکتا۔ اس طرح وینکٹ ناتھ بتلاتا ہے۔ کہ اگرچہ نظریۂ وہم کے طور پر رامانج اینتھاکھیاتی کا قائل ہے مگر وہ نظریۂ اکھیاتی کی اس فایق تر سادگی کی تعریف کرتا ہے جو وہم کی تمام صورتوں کی لازمی شرط ہے۔

اگرچہ خود رامانج نظریہ اینتھاکھیاتی کو ترجیح دیتا ہے لیکن وہ نظریہ ییتھارتھ کھیاتی کو جسے اس کے مذہب کے سابق بانیاں اور حامیاں یعنی بودھائن تنھوتی اور وردہ وشنو مشرمانتے چلے آئے ہیں۔ نظر انداز نہیں کر سکا۔ اس لئے اس کے سامنے دو مختلف نظریے ہیں۔ ایک وہ جس کا وہ خود حامی ہے۔ اور دوسرا وہ جسے اس کے متقدمین مانتے تھے۔ خوش قسمتی سے جہاں اس کا اپنا نظریہ اپنی صفت مخصوصہ میں نفسی ہے دوسرا نظریہ ییتھارتھ کھیاتی کا وجودیات سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے یہ بات ممکن تھی۔ کہ وہ ایک نظریے کو نفسی طور پر اور دوسرے نظریۂ وجودیات کے نقطہ نگاہ سے قبول کرتا۔ رامانج اینتھاکھیاتی کے بدلے دوسرا نظریہ ییتھارتھ کھیاتی پیش کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی رائے ہے۔ کہ ییتھارتھ کھیاتی کا نظریہ صرف ویدوں کی شہادت سے ہی ثابت کیا جاسکتا ہے فلسفیانہ یا علمی نقطہ نگاہ سے اس کی تائید نہیں کی جاسکتی ہیں اب دونوں نظریوں کے درمیان ایک کو چننے کے لئے تیار رہنا ہوگا۔ ۱۸۱

رامانج اپنے متقدمین کے جنہیں وہ ویدک مذہب (ویدِ ودام تم) کا نام دیتا ہے

باب۱۲

نظریہ بھیدابھید کیمیاتی کی تشریح کرتا ہوا ویدوں کی شہادت کی بنا پر کہتا ہے کہ مادی دنیا تین عناصر آتش، آب، خاک کی باہمی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے اور ہر ایک شے میں یہ تینوں عناصر پائے جاتے ہیں۔ جب کسی مادی شے میں کسی ایک عنصر خاص کا غلبہ ہوتا ہے۔ تب وہ اس عنصر کی صفات کو دوسرے عناصر کی نسبت زیادہ ظاہر کرتی ہوئی اسی عنصر کی بنی ہوئی کہلاتی ہے۔ حالانکہ اس کے اندر دیگر عناصر کی صفات بھی پائی جاتی ہیں۔ اسطرح ایک معنوں میں یہ کہنا درست ہے۔ کہ تمام چیزیں تمام چیزوں میں موجود ہیں۔ سیپی میں آتش یا چاندی کی صفات بھی موجود ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے ہی کسی نہ کسی معنوں میں چاندی کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے۔ دھوکا اس لئے ہوتا ہے۔ کہ حواس وغیرہ کے نقص کے باعث سیپی کی وہ صفات وخواص جو دوسرے عناصر کی نمایندگی کرتی ہیں۔ نظرانداز ہوجاتی ہیں اور ہم سیپی میں صرف چاندی کے ہی خواص دیکھتے ہوئے سیپی کو چاندی سمجھ بیٹھتے ہیں۔ پس سیپی میں چاندی کا علم نہ تو باطل ہے اور نہ غیر حقیقی۔ بلکہ واقعی ہے اور واقعی معروض جو کہ سیپی میں موجود رہتے والا عنصر نقرئی ہے۔ اس کی خبر دیتا ہے[1]۔ اس نظریہ کے مطابق علم ایک واقعی معروض کی خبر دیا کرتا ہے[2]۔ اس نظریہ اور پربھاکر نظریہ میں یہ فرق ہے۔ کہ جہاں پربھاکر یہ کہتا ہے۔ کہ دھوکے کا سبب موجودہ سیپی کی چمک اور چاندی کی یاد کے درمیان فرق کو نہ دیکھنا ہے اور علم بطور احساس واقعی اور بطور یادداشت دونوں طرح ہی حقیقی اور واقعی ہے اور احساس اور یادداشت میں تمیز نہ کرنے سے دھوکے کی پیدائش ہوتی ہے۔ وہاں رامانج اس معاملے کی تہ تک پہنچ کر بتلاتا ہے۔ کہ سیپی میں چاندی کا احساس سیپی کے اندر چاندی کا واقعی احساس ہے اور نقایص کے باعث سیپی میں دوسرے عناصر موجودہ کا نہ دیکھنا دھوکے کا موجب ہوتا ہے۔ اس لئے جسے سیپی میں چاندی کے ادراک کا دھوکا کہا جاتا ہے۔ وہ اپنی معروضی بنیاد (چاندی) رکھتا ہے۔

---

[1] شرت پرکاشکا صفحہ ۱۸۳-۱۸۲۔

[2] سدرشن سوری کی رائے میں یہ نظریہ وہ روایتی نظریہ ہے۔ جسے بودھاین۔ تھوتمنی اور رام مشر اور دوسرے مانتے تھے۔ اور جسے رامانج بھی بطور ایک ذمہ دار مقلد کے تسلیم کرتا ہے۔

باب ۱۰

رامانج کے خیال میں خوابات ایشور کی رچنائیں (تخلیقات) اس غرض سے ہیں۔ کہ خواب دیکھنے والوں کے اذہان میں اس قسم کے ادراکات پیدا ہوں۔ یرقان والے کو سیپی بھی زرد رنگ کی نظر آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ دیکھنے والے کی آنکھ کے صفرا سے پیلا رنگ آنکھوں کے نکلنے والی کرنوں کے ذریعے سیپی پر پڑکر اسے زرد رنگ کی دکھلاتا ہے۔ اس لئے سیپی کا زرد معلوم ہونا۔ سیپی کے اندر ایک واقعی تغیر ہے۔ جیسے مبتلائے یرقان آنکھ دیکھا کرتی ہے۔ اگرچہ سیپی میں یہ تبدیلی صرف اسے نظر آتی ہے۔ دوسروں کو نہیں کیونکہ پیلا رنگ اس کی آنکھوں کے بہت قریب ہوتا ہے۔[1]

الکمیاتی اور مینھارتھ کھیاتی کے نظریے اس بارے میں اتفاق رکھتے ہیں کہ باہر سے عاید یا فرض کیا ہوا خیال اس شے میں حقیقی بنیاد رکھتا ہے۔ لیکن جہاں الکمیاتی نظریہ یہ کہتا ہے۔ کہ یہ حقیقی بنیاد گذشتہ احضار میں ہے وہاں میتھارتھ کھیاتی کا نظریہ تبلاتا ہے کہ یہ خود موضوع کے اندر ہی حال میں موجود ہے۔ جیسے سیپی کے اندر چاندی دوسرے عناصر کے ساتھ ملی جلی موجود ہوتی ہے۔ مگر حواس یا حالات کے کسی نقص کے باعث ہم وہاں سیپی کو دیکھنے کی بجائے صرف چاندی کو ہی دیکھا کرتے ہیں۔ غلطی یہی ہوتی ہے۔ کہ ہم سیپی میں صرف جزو نقرئی کو ہی محسوس کرتے ہیں۔ سیپی کا نہ دیکھنا ان دونوں نظریوں میں جزو مشترکہ ہے۔ مگر جہاں نظریہ الکمیاتی یہ کہتا ہے کہ اس حالت میں چاندی کا احساس دراصل گذشتہ تجربے کی یاد ہے وہاں میتھارتھ کھیاتی کا ذریعہ اپنشدوں کی تریورت کرن عبارات کی بنیاد پر یہ کہتا ہے۔ کہ اس دھوکے میں چاندی واقعی طور پر دیکھی جاتی ہے لیکن سُدرشن سوری بعض دوسرے معلمین کے نظریوں کا حوالہ دیتا ہوا کہتا ہے۔ کہ نظریۂ تریورت کرن ایک عنصر کو دوسرا عنصر سمجھ لینے کی تو اچھی توجیہ کر سکتا ہے۔ لیکن جو دھوکا مشابہت کے باعث ہوتا ہے اس کے بارے میں

[1] رامانج دوسری اقسام کے دھوکوں کو بیان کرتے ہوئے تبلاتا ہے۔ کہ ہر حالت میں معروضی ہستی واقعی طور پر موجود ہوتی ہے۔ غلطی صرف اس لئے ہوتی ہے۔ کہ ہم اس معروض کے اندر ان دیگر عناصر کو نہیں دیکھتے جو اس شے کے اندر خارجی طور پر موجود اور اس کے ساتھ لاحق ہوتے ہیں۔ جو کہ وہم کا معروض ہے۔ لیکن حواس وغیرہ میں نقص ہونے کے باعث دیکھے نہیں جاتے۔ اس کے صفحات ۱۸۷ - ۱۸۸ دیکھو۔

نظریہ تِرِیورت کرن چنداں درست نہیں ہے۔ کیونکہ تِرِیورت کرن اور پنچی کرن عناصر کے باہمی اختلاف کو ہی بیان کرتے ہیں۔ ان مرکباتِ عناصر سے ان کا تعلق نہیں۔ جو سیپی یا چاندی کی مانند عناصر خمسہ سے پیدا ہوکر باہمی مشابہت کے باعث ایک کی بجائے دوسرے کے ہونے کے دھوکے کو ظہور میں لاتے ہیں۔ اس لئے یہ ماننا پڑتا ہے۔ کہ تغیرات عناصر پر تِرِیورتِ کرن کا اصول بھی ایک حد تک عاید ہوتا ہے کیونکہ یہاں بھی اشیا کے ذرات میں کسی ایک عنصر کا بہت جزو پایا جاتا ہے اور دیگر ایک یا زیادہ عناصر بھی کم تر مقدار میں موجود ہوتے ہیں۔ مثلاً سیپی کے ذرات میں سیپی کے مادے کے زیادہ اجزا موجود ہوتے ہیں اور چاندی کے اجزا کم تر۔ یہی بات مختلف عناصر کی باہمی مشابہت کی تشریح کرتی ہے اور یہ مشابہت اس لئے ہوتی ہے۔ کہ ایک عنصر دوسرے عنصر کے اندر درحقیقت موجود رہتا ہے۔ اس کا نام ہرتی ندھی نیائے ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ عناصر کی واقعی موجودگی ہی مشابہت کا فیصلہ کرتی ہے۔ اس لئے جہاں بھی ایک شے کو دوسری شے سمجھ لینے کا دھوکا بوجہ مشابہت ہوتا ہے وہاں صحیح معنوں میں کوئی دھوکا نہیں ہوتا۔ بلکہ دوسری شے میں ایک ایسے واقعی جزو کا ادراک ہوتا ہے جو مشابہت کی بنیاد ہے۔ غلطی صرف یہ ہوتی ہے کہ ہم اس عظیم تر جزو کو نہیں دیکھتے جو دوسرے قلیل جزو کے ساتھ ایک ہی وقت میں موجود ہوا کرتا ہے۔ سیپی صرف اس لئے سیپی کہلاتی ہے۔ کہ اس کے اندر چاندی کے جزو کی بجائے سیپی کا جزو بہت زیادہ ہوتا ہے۔ سیپی چاندی کا کام نہیں دے سکتی۔ حالانکہ اس کے اندر عنصر نقرئی موجود ہے۔ اس لئے اس کے اندر عظیم تر حصہ سیپی کا ہے جو اسے بطور چاندی استعمال کرنے میں مانع ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے۔ کہ عام حالتوں میں اس کے اندر چاندی کا جزو سیپی کے جزو سے چھپا رہتا ہے اور ہم کہتے ہیں۔ کہ ہم سیپی کو دیکھ رہے ہیں۔ چاندی کو نہیں۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ یہ سیپی ہے۔ چاندی نہیں۔ وہاں "چاندی نہ ہونے" کے معنی سیپی ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ سیپی کے ادراک نے ہی چاندی کا خیال دور کردیا ہے۔ یہ سیپی ہی ہے۔ جو منفی طور پر "چاندی نہیں" کہی جاتی ہے اور مثبت صورت میں سیپی کہلاتی ہے۔

رامانج آچاریہ عرف وادی ہسامبوداہا چاریہ جو وینکٹ ناتھ کا ماموں تھا۔ رامانج کی تائید کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ وہم کے متعلق باقی نظریے ایتھا کھیاتی۔ اکھیاتی

باب ۱ ۱۸۴

اور انر وچنیہ کھیاتی ایک دوسرے کی تردید کرتے ہیں اور اس لئے یکجا نہیں رہ سکتے۔ وہ اس بات کو ثابت کرنے کی سعیٔ بلیغ کرتا ہے کہ نظریہ ست کھیاتی اُن منطقیانہ نتائج سے تائید حاصل کر سکتا ہے۔ جو کہ حقیقت کی اقسام اینتھا کھیاتی اور اکھیاتی میں شامل ہیں۔ وہ اکھیاتی نظریۂ وحدت اور اس کے مفہومات کو صحیح مان کر بحث شروع کرتا ہے۔ اس کی یہ بھی رائے ہے۔ کہ یہ نظریہ انجام کار اینتھا کھیاتی کی طرف لے جاتا ہے۔ اور اس لئے (سوائے ست کھیاتی کے) باقی تمام کھیاتیوں کی نسبت اینتھا کھیاتی شاید بہتر ین ہے۔ وہ اپنی تصنیف نیائے کلش میں کہتا ہے۔ کہ چونکہ حصول علم کا راستہ یہ ہے۔ کہ حواس اپنے معروضات تک رسائی حاصل کریں۔ خواہ وہ موہوم ہی کیوں نہ ہوں۔ ایسی اشیا کا ہونا ضروری ہے جن تک ان کی رسائی ہو۔ کیونکہ جب تک ان کا تعلق اشیا سے نہ ہو۔ وہ ان کے متعلق کوئی علم نہیں دے سکتے۔ نقص سے (دوش) علم جدید کی پیدائش کی توجیہ نہیں ہو سکتی یہ تو صرف کسی شے کے محسوس یا معلوم ہونے میں مانع ہوتا ہے۔ دوش علت ومعلول کے قدرتی تسلسل میں ٹھیک اسی طرح حایل ہوتا ہے جس طرح کہ آگ بیجوں کی پھوٹنے والی طاقتوں کو برباد کر ڈالتی ہے۔ مزید برآں سیپی اور چاندی کی پرانی مثال کو سامنے رکھ کر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ جب خارجی طور پر چاندی کی موجودیت کا نام ونشان نہ تھا۔ تب اس مطلقاً غیر موجود شے کا علم کیونکر ہو گیا؟ چونکہ ہماری آگاہی ان چیزوں سے تعلق نہیں رکھ سکتی۔ جو کہ وجود ہی نہیں رکھتیں۔ اس لئے ہر قسم کی آگاہی میں متعلقہ اشیا کی موجودگی ضروری ہے۔ سیپی اور چاندی کے دھوکے میں ایک تو پہلے تجربہ کی ہوئی چاندی کی یادداشت ہوتی ہے اور دوسرا "یہ" جس کا تجربہ دھوکا کھاتے وقت ہوتا ہے اور دوش (نقص) کے باعث یہ پتہ نہیں لگتا کہ چاندی تو صرف سابقہ تجربے کی یاد ہے اور اس وقت صرف "اس" کا جو سامنے موجود ہے۔ تجربہ کیا جا رہا ہے۔

وادی ہنسا مبُوواہ اینتھا کھیاتی اور اکھیاتی نظریوں کے حق میں مختلف دلایل کا موازنہ ومقابلہ کرتا ہوا نظریۂ اینتھا کھیاتی کے دلایل پر بحث کرتا ہے۔ جو یہ مانتا ہے کہ سیپی ہی چاندی معلوم ہوتی ہے۔ اور یہ نظریہ نظریۂ اکھیاتی کے

باب ۲ ۱۸۵

خلاف جو اعتراضات اٹھاتا ہے ۔ ان کے جواب میں کہتا ہے ۔ کہ اگر ہر شے دوسری شے سے مختلف ہے ۔ تب یاد آئی ہوئی چاندی اور زیر تجربہ "اِس" کے درمیانی فرق کو نہ جاننے سے کسی دھوکے کی توجیہ کیسے ہو سکتی ہے ؟ اس کے حق میں دلیل دیتا ہوا کہتا ہے کہ جس فرق کو نہیں سمجھا جاتا وہ چیزوں کی اُس صفت مخصوصہ سے تعلق رکھتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایک دوسری سے تمیز کی جاتی ہے اور باہم خلط ملط نہیں ہو جاتیں۔ اس قسم کے فرق کو نہ دیکھنے کے باعث ہی سیپی میں چاندی کا دھوکا ہوتا ہے[1] لیکن دھوکے کے متعلق مسئلہ اکھیاتی کے بالآخر تسلی بخش ہونے کے خلاف یہ اعتراض ہے کہ وہ اس عمل ترکیبی (سنسرگ ویاپار) کی ضرورت کو موقوف نہیں کر سکتا جو کسی چیز کو فلاں اور فلاں خیال کرنے پر مشتمل ہے اور جو تمام بحث کرنے والوں کے مباحثوں۔ ہمارے تمام رایوں اور غلطی اور دھوکے کے تصورات میں پایا جاتا ہے ۔ اور یہ امر ہمیں ابنتھا کھیاتی کو بطور اٹل اور انتہائی توجیہ کے قبول کرنے پر مجبور کرتا ہے[2]

---

[1] ۔ مدراس گورنمنٹ قلمی نسخہ نمبر ۴۹۱۰ ۔

[2] ۔ ان متقدمین کی مانند جن کا حوالہ رامانج دیتا ہے ۔ پربھاکر کی بھی رائے ہے ۔ کہ تمام علم درست ہے ۔ اگرچہ اول الذکر وجودیات کی اساس پر اور موخر الذکر نفسیاتی اور اعتباری بنا پر ایسا مانتا ہے ۔ شالک ناتھ جو پربھاکر کے نظریے کی نمائندگی کرتا ہے ۔ کہتا ہے ۔ کہ جو کچھ بھی آگاہی میں موجود ہوتا ہے ۔ صرف وہی جانا جاتا ہے اور سیپی چاندی کے دھوکے کے وقت جو کچھ جانا جاتا ہے ۔ وہ "یہ چاندی ہے" اُس وقت سیپی کا کوئی علم نہیں ہوتا ۔ کیونکہ اس وقت سیپی آگاہی میں موجود ہی نہیں ہے اس لئے یہ بات نہیں کہہ سکتے ۔ کہ موہومی علم میں سیپی کو چاندی سمجھا جاتا ہے ۔ بلکہ یہ "اِس" بطور چاندی کا علم ہوتا ہے ۔ کیونکہ جس وقت موہوم چاندی کا علم ہوتا ہے ۔ اس وقت سیپی کا کوئی علم نہیں ہوتا ۔ دراصل دھوکے میں نقائص کے باعث سیپی کی صفات مخصوصہ کو نہیں دیکھا جاتا اور صرف اس کی صفات عامہ کو ہی جانا جاتا ہے ۔ تب چاندی یاد آتی ہے اور ذہنی عمل میں نقص کے باعث چاندی کو اُس اصلی مکانی و زمانی تعلق میں میں یاد نہیں کیا جاتا ۔ جس میں اس کا پیشتر تجربہ ہوا تھا ۔ بلکہ وہ صرف چاندی کی تشبیہ کے طور پر یاد کی جاتی ہے اگرچہ اس بارے میں کوئی شخص تجربہ نہیں رکھتا کہ میں چاندی کو یاد کرتا ہوں ۔

وادی ہنسا بھو واہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ چونکہ چاندی اس شے کے اندر محسوس ہوتی ہے جو صرف سیپی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ ایک کو دوسرے پر تھوپا گیا ہے (ابھتا کھیاتی کا یہی اصل کام ہے) ٹھیک جسطرح چاندی ہمارے روبرو موجود ہونے پر چاندی محسوس ہوتی ہے۔ اسی طرح سیپی چاندی کے دھوکے میں ہمارے روبرو شے چاندی معلوم ہوتی ہے اور یہاں سیپی ہی بطور چاندی معلوم ہوتی ہے۔ جب دھوکا دور ہو جاتا ہے۔ تب ہم کہتے ہیں۔ یہ چاندی نہیں ہے۔ اور اس کے معنی صرف سیپی کی موجودگی ہی نہیں ہیں بلکہ اس دھوکے کے عمل سے انکار ہے۔ جو پہلے کیا گیا تھا۔ ۱۸۶

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: لیکن ماننا پڑتا ہے۔ کہ چاندی کا خیال یادداشت کا ہی نتیجہ ہے۔ کیونکہ اس کو ادراک یا استنتاج یا کسی اور ذریعہ علم سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح علم کے تمام دیگر ذرایع کو منفی کرنے کے بعد ماننا پڑتا ہے۔ کہ چاندی کا خیال یادداشت سے ہی پیدا ہوا ہے۔ چونکہ یہ احساس موجود نہیں ہوتا۔ کہ پچھلا تجربہ یاد کیا جا رہا ہے۔ چاندی کی یاد کو چاندی کے درک سے تمیز نہیں کیا جاتا، کیونکہ یہی امور ہیں جو موجودہ ادراک کو یاد کی ہوئی شبیہ سے تمیز کرتے ہیں اور اس لئے ہم یادداشت اور اپنے روبرو کسی شے کے واقعی درک میں تمیز کرنے میں ناکامیاب رہتے ہیں۔ حواس وغیرہ میں نقائص ہونے کے سبب سے اس شے کی صفاتِ مخصوصہ نہیں محسوس ہی نہیں ہوتیں۔ اس امتیاز کو نہ محسوس کرنے کا نتیجہ ہے کہ یہ دو طرح کی آگاہی اس چاندی کے براہ راست احساس کا دھوکہ پیدا کر دیتی ہے جو اس وقت ہمارے روبرو موجود نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ہم اسے اٹھانے کے لئے ہاتھ بڑھانے لگ جاتے ہیں۔ گویا سچ مچ چاندی ہمارے سامنے موجود ہے (دیکھو پرکرن پنچک باب چہارم۔ نیایہ دیتھی)۔

سدرشن سوری شُرت پرکاشکا میں رامانج کے ماسبقین کے نظریہ یتھارتھ کھیاتی پر اُس کی تفسیر کے متعلق میں کہتا ہے کی نظریہ اکھیاتی کی یہ خوبی ہے۔ کہ بہت سادا ہے اور کم از کم فرض کرتا ہے یہ کہتا ہے کہ دھوکا اس لئے ہوتا ہے کہ ایک غیر مشخص شے کو دیکھا گیا ہے اور "یہ" اور شبیہ حافظے میں فرق کو نہیں دیکھا گیا۔ یہ بات دھوکے کے تمام نظریوں میں تسلیم کرنی پڑتی ہے اور ان میں اس کے سوا اور باتیں بھی فرض کرنی پڑتی ہیں۔

کیونکہ اگر منفیات کے ساتھ بھی مثبت حقایق کی مانند سلوک کیا جائے تب تو منفی اور مثبت کا امتیاز ہی جاتا رہے گا۔ نظریہ اکھیاتی کہتا ہے کہ تعلق کی غیر موجودگی کو نہ جاننا ہی دھوکے کا سبب ہے۔ اس موقع پر سوال ہو سکتا ہے۔ کہ تعلق کی غیر موجودگی کیا ہے؟ یہ صرف خود شے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تو ہم یہ توقع نہیں رکھ سکتے تھے۔ کہ خود شے (مثلاً سیپی) کو نہیں دیکھا گیا اور صرف یہی دھوکے کا موجب ہے اور یہ ناممکن ہے۔ مزید براں چاندی تو ہمیں اپنے روبرو ایک واقعی شے معلوم ہوتی ہے جیسے ہم دیکھتے ہیں۔ وہ اس وقت کوئی یاد کی ہوئی معلوم نہیں ہوا کرتی۔ ہم جانتے ہیں۔ کہ جب ہم ہو بہو مہ چاندی کو "یہ چاندی ہے" کے طور پر محسوس کرتے ہیں۔ وہاں ایک جھوٹے تعلق کا ادراک موجود ہوتا ہے۔ لیکن امتیاز کے عدم تفہیم کا تصور کبھی عملی طور پر واقعی تجربے میں محسوس نہیں ہوتا۔ اگر ہم اس امر کی تحقیقات کریں کہ (مثلاً سیپی اور چاندی) میں بطلان و تناقض کی ماہیت کیا ہے۔ تب ہم دیکھیں گے۔ کہ یہ امر واقعہ کہ جب صدف کو جلایا جاتا ہے تو وہ راکھ ہو جاتی ہے اور چاندی کو جب آگ میں ڈالدیا جائے۔ تب اس کی انگوٹھی بنائی جا سکتی ہے دھوکے کا موجب نہیں ہے۔ بلکہ یہ بات جس کے متعلق ہمارا یقین تھا۔ کہ آگ میں ڈالنے سے اس کی انگوٹھی بنائی جا سکتی ہے۔ اس سے اب انگوٹھی نہیں بنائی جا سکتی۔ اگر درحقیقت بطلان یہی معنی رکھتا ہے۔ تب تو یہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اس میں کسی عمل کے ایک قسم خاص کے سبب کو دوسرا سبب سمجھ لیا جاتا ہے۔ اسی کا نام اینتھا کھیاتی ہے۔ کیونکہ اگر اس موقع پر اسے امتیاز کی عدم شناخت بھی کہا جائے۔ تب بھی ایسے حالات میں ایک شے کو دوسری شے یقین کرنے کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کے تمام امور میں آخری توجہ تجربے کی طرف ہی مبذول کرنا چاہئے جو تصدیق کرتا ہے۔ کہ ہر حال میں دھوکے کے معنی ایک شے کو دوسری شے خیال کرنا ہیں۔

اگرچہ وادی ہنسا مبوداچاریہ اس طرح نظریہ اینتھا کھیاتی کا موید ہے۔ لیکن وہ اکھیاتی کے نظریے کو یونہی اڑا نہیں دیتا۔ بلکہ اقرار کرتا ہے۔ کہ اگر دوسرے نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے۔ تب یہ بھی دھوکے کے واقعات کی توجیہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ اگر صدف اور نقرے کے فرق کی عدم شناخت نہ ہوتی۔ تب صدف کو کبھی نقرہ

تصور نہ کیا جاتا۔ اس طرح سے دیکھا جاتا ہے۔ کہ انیتھا کھیاتی میں بھی اکھیاتی کا نظریہ شامل ہے کیونکہ اس غرض سے کہ ہم صدف کے ساتھ بھی وہی برتاؤ کریں جیسا کہ نقرے کے ساتھ کرنا چاہئے ہیں ضروری ہے۔ کہ ہم اس چیز میں جو ہمارے روبرو موجود ہے اور جو صرف یاد کی جاتی ہے کوئی تمیز نہ کریں۔ لیکن اگرچہ اکھیاتی کی اس منفی سچائی (مثلاً عدم شناختِ اختلاف) کو کسی جگہ ایک ضروری مرحلہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ تاہم تعلق یا ترکیب (سنسرگ) کی مثبت حقیقت کو ایک ایسا لابدی عمل ماننا پڑتا ہے۔ جو ایک مقرون ادراک کے مختلف عناصر کو باہم مربوط کرتا ہے۔ چونکہ ہمارے تمام عملی ردِ عمل کی اصلی جبڑ نلازم ترکیبی کی فطرت رکھتی ہے۔ اس واسطے یہ فرض کرنا غلط ہوگا۔ کہ اختلاف کی عدم شناخت بذاتِ خود ہمارے اعمال کا اصلی سبب ہو سکتی ہے۔ اگرچہ وادی ہنسا مبو واہا چاریہ اکھیاتی اور انیتھا کھیاتی کے نظریوں کی نسبتی سچائی پر اس خیال سے اپنی ساری بحث خرچ کرتا ہے۔ کہ وہ وہم کے غالباً صحیح نظریے ہیں لیکن وہ وہم کے متعلق راتاخ کے اس نظریے کا بھی حوالہ دیتا ہے۔ کہ تمام چیزیں تمام چیزوں میں موجود ہیں اور اس واسطے کوئی علم بھی موہوم نہیں ہے۔ اس نظریے کو حقیقی اور انجام کار صحیح نظریہ تصور کرتا ہے لیکن اگر یہ بات ہو۔ تو اکھیاتی اور انیتھا کھیاتی کے متعلق تمام مباحثے بے سود ہوں گے۔ وادی ہنسا مبو واہا چاریہ اس امر کو بتلانے کی کوشش نہیں کرتا۔ کہ اگر یہ نظریہ مان لیا جائے۔ تب کس طرح اکھیاتی اور انیتھا کھیاتی کے نظریے قابلِ تائید ہوں گے۔ اس کے بعد وہ انِروچنیہ کھیاتی (سیپی میں چاندی کی ناقابلِ بیان نمو داری کی مانند) پر نکتہ چینی کرتا ہے جو مقلدینِ شنکر کا غیر متبدل نظریہ ہے۔

انتا چاریہ نے جو انیسویں صدی کا ایک مصنف گزرا ہے۔ وہم کے اس نظریے پر زور دیا تھا جس کے مطابق جملہ اشیا جملہ اشیا میں موجود ہیں اور اس لئے صدف کا نقرہ دکھلائی دینا نہ تو جھوٹا علم ہے اور نہ تجربہ کی ہوئی اور یاد کی ہوئی چیزوں کے درمیان عدم شناخت ہے۔ کیونکہ "یہ چاندی ہے" کا ادراک دو مختلف ادراکات "اِس" اور چاندی کا مرکب ہے۔ اگر اس میں واقعی ادراک موجود نہ ہوتا تو ہم اپنے سامنے موجود "اس" کو کبھی بطور نقرہ محسوس نہ کرتے۔ دوش (نقص) کا کام صرف اتنا ہی ہے کہ وہ صدف کے جزو کو جو نقرے کے جزو کے ساتھ مل رہا ہے۔ ہمارے ادراک

۱۸۸

باب ۲۰

سے چھپا لیتا ہے اور یہ کہنا کہ تمام ادراکات اپنے اپنے خارجی حقایق متعلقہ رکھتے ہیں یہ معنی نہیں رکھتا کہ اشیا ویسی ہی ہیں جیسی کہ محسوس کی جاتی ہیں۔ بلکہ اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کہ جو کچھ محسوس کیا جاتا ہے۔ وہ اپنے تعلق میں کوئی خارجی بنیاد ہی نہیں رکھتا۔ وہ آتشی مادہ جس سے چاندی تیار ہوتی ہے۔ یقیناً عنصری آتش کے اندر موجود ہوتا ہے اور وہ خاکی ذرات جن سے صدف تیار ہوتی ہے۔ وہ عنصری ارض میں پائے جاتے ہیں۔ یہ مواد تری یورت کرن کے ابتدائی مرحلۂ ترکیبی میں باہم خلط ملط ہو جاتے ہیں۔ اس بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ کہ نقرہ کا وہمی ادراک اپنی بنیاد میں واقعی خارجی نقرہ رکھتا ہے اننتاچاریہ دلیل دیتا ہے کہ یہ امر بدیہی ہے کہ سیپی بطور چاندی نظر نہیں آسکتی۔ کیونکہ جب صدف نقرہ نہیں ہے۔ تب یہ کس طرح نقرہ معلوم ہو سکتی ہے؟ "یہ چاندی ہے" کے ادراکی تجربے کی موزوں توجیہ کیلئے یہ ماننا ضروری ہے۔ کہ "یہ چاندی ہے" کے مرکب کے ہر دو اجزائے ترکیبی "یہ" اور "چاندی" دونوں ہی ادراکاً متعین ہوں۔ کیونکہ صرف اسی صورت میں اس ادراک کو جائز خیال کیا جا سکتا ہے "کہ میں چاندی دیکھتا ہوں"۔

خدا کی ہستی کے بارے میں ثبوتوں کی نارسائی

۱۸۹

خدا کی ہستی صرف شاستر پرمان سے ہی جانی جا سکتی ہے۔ دوسرے تمام ثبوت جو خدا کی ہستی کے بارے میں پیش کئے جاتے ہیں۔ انجام کار ناکامیاب رہتے ہیں۔ کیونکہ ان دلائل کے اثر کو زایل کرنے کے لئے ہمیشہ کامیابی کے ساتھ مخالفانہ دلایل پیش کی جا سکتی ہیں۔

خدا نہ تو کسی حاسہ سے محسوس ہو سکتا ہے اور نہ ذہن اس کا ادراک حاصل کر سکتا ہے۔ کیونکہ حواس تو صرف انہی اشیا کی خبر دے سکتے ہیں۔ جو ان کے تعلق میں آئیں اور ذہن بھی (جذبات خوشی وغمی کی بلاواسطہ اطلاعات کے سوا) حواس خارجیہ کی

باب ۱۲

مدد کے بغیر اشیا کا علم نہیں دے سکتا۔ مزید براں خدا کو سنتوں کی کسی خاص جسّش (یوگ پرتیکش) سے بھی نہیں جان سکتے۔ کیونکہ اس قسم کے احساسات حافظہ سے تعلق رکھتے ہیں اور ہمیں کسی ایسے واقعے کی خبر نہیں دے سکتے۔ جو ہمیں بذریعہ حواس خارجیہ پیشتر معلوم نہ ہو۔ سنت لوگ وہی کچھ دیکھ سکتے ہیں۔ جو پہلے کبھی دیکھا جا چکا ہے۔ اگرچہ وہ شے اس وقت حواس کے روبرو موجود نہ ہو۔ اور جو اشیا حواس کے لئے حد سے زیادہ چھوٹی ہیں حواس انھیں بھی محسوس نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ ان کے ساتھ کوئی حسّی تعلق قایم نہیں کر سکتے۔ کوئی ایسی دلیل نظر نہیں آتی جس کی بنا پر ایک ایسے پرم آتما (برترین روح) کو مانا جا سکے۔ جو تمام اشیا کو براہ راست جانتا اور بناتا ہو۔ عام دلیل جو اس بارے میں پیش کی جاتی ہے۔ معلول سے علت کی طرف ہے۔ چونکہ دنیا ایک معلول (کاریہ) ہے اس لئے ضروری ہے۔ کہ اس کی کوئی علت بھی ہو۔ ایک بنانے والا جو اس کے تمام مسالے اور اس کے استعمال کو براہ راست جانتا اور اُن سے لطف اٹھاتا ہو۔ دنیا اس لئے معلول ہے۔ کہ یہ دیگر معلولات کی مانند اجزا سے مرکب ہے (سوبو)۔ اور صحیح وسلامت جسم انسانی کی مانند یہ ایک اور صرف ایک پرش (شخص) کی نگرانی اور راہنمائی کی محتاج ہے۔ لیکن اصل بات یہ ہے۔ کہ یہ دونوں امور باہم مشابہ نہیں ہیں۔ جسم انسانی کو اس کی نگراں روح نہ بناتی ہے اور نہ قایم رکھتی ہے۔ کسی شخص کے جسم کی پیدایش توا ورشٹ (اعمالِ غیر مرئی) کا نتیجہ ہے۔ نہ صرف اسی شخص کے اعمال کا بلکہ ان ہستیوں کے اعمال کا بھی جو اس سے فائدہ اٹھاتے یا اس کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اس کی ہستی بطور مربوط اجزا کے ان اجزا کے ملاپ کا نتیجہ ہے اور یہ ملاپ اُس ذی حیات شخص پر کوئی انحصار نہیں رکھتا۔ جو اس کی نگرانی کرتا ہے۔ بطور ذی حیات کے اس کی ہستی یکتا ہے اور کائنات بطور کل کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔ اور ایک شخص کی نگرانی کو کل حرکات کی ناقابل تغیر علت بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ بات سب کو معلوم ہے۔ کہ کئی اشخاص مل کر کسی ایسی بھاری چیز کو حرکت دینے کے لئے کوشاں ہوا کرتے ہیں جو اس متفقہ کوشش کے بغیر ہلائی نہیں جا سکتی۔

مزید براں اگر دنیا کا بنانے والا مان بھی لیا جائے۔ تو کیا دنیا کی بناوٹ کو

۱۹۰

ایک یا زیادہ انفرادی ارواح سے منسوب کرنا بہتر نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ دنیا کے سارے
کی براہ راست واقفیت رکھتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں ہے۔ کہ بنانے والا چیزوں کی
اندرونی طاقتوں اور تاثیرات سے بھی آگاہ ہو۔ اسی قدر کافی ہے۔ کہ جو اشیا یہ
طاقتیں رکھتی ہیں۔ اُسے ان کی براہِ راست واقفیت حاصل ہو۔ ہم دیکھتے ہیں۔ کہ صنعت
کی تمام صورتوں مثلاً صراحی۔ کپڑا وغیرہ میں بنانے والا ایک معمولی فردِ انسانی ہوا کرتا ہے۔
چونکہ اسی قسم کی مثالوں سے دنیا کے بنانے والے کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے۔
اس لئے یہی مناسب ہوگا۔ کہ اس دنیا کو بنانے والا بھی ایک اسی قسم کا وجود مانا جائے۔
پس دنیا کو بنانے والا ایک پرم آتما (برترین روح) ماننے کی بجائے ہم ایک انفرادی روح
کو اس کا صانع خیال کر سکتے ہیں۔ اس طرح انتاج سے خدا کی ہستی کو ثابت کرنا مشکل ہے۔
معمولی انتاج ایسی چیز کو جاننے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ جو اور طریقوں سے
بھی جانی جا سکتی ہے اور ان تمام صورتوں میں نتیجے کی صحت کو دوسرے طریقوں سے
جانچا جاتا ہے۔ مگر خدا کو جاننے کے لئے یہ طریقہ کام نہیں دے سکتا۔ کیونکہ وہ کسی اور
بالواسطہ یا بلا واسطہ طریق سے جانا نہیں جا سکتا۔ اس لئے یہاں انتاج کا اطلاق بالکل
بے سود ہے۔ کیونکہ ہمارے پاس اور کوئی ذریعہ ہی نہیں۔ جس سے انتاج کی صحت کو
جانچا جائے یا جو اس نتیجے کا صرف ایک طریق خاص پر تعین کر سکے۔ چونکہ ہر ایک قسم کے
انتاجات کی بنیاد مختلف قسم کے بیانات سے اخذ کیا جاتا ہے اس لئے یہ فیصلہ کرنا
ممکن نہیں۔ کہ کسی خاص قسم کے انتاج کو کسی دوسرے انتاج پر ترجیح دی جائے۔

ایسے لوگ موجود ہیں۔ جو یہ کائناتی دلیل پیش کریں گے۔ کہ چونکہ منفرد اشخاص
میں یہ طاقت نہیں۔ کہ وہ ان اشیا کو جان سکیں۔ جو لطیف ہیں یا جو ان کی نظر سے پوشیدہ
ہیں یا بہت دور ہیں۔ اس لئے اس دنیا کو بنانے والا کم از کم ایک ایسی روح برترین
(پرماتما) چاہیئے۔ جو انفرادی ارواح سے بالکل ہی مختلف ہو۔ اسلئے یہ ماننا ضروری
ہے۔ کہ دنیا کو بنانے والے کی طاقتیں غیر محدود ہوں۔ معلول سے ہم علت کے متعلق
اِنتاج کیا کرتے ہیں اور معلول کی فطرت سے ہم علت کی فطرت کا اندازہ لگاتے ہیں۔
اس لئے اگر اس کائنات کی کوئی علت مانی جائے۔ تب یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اس علت
میں معلول کی پیدایش کے لئے غیر محدود طاقتیں پائی جاتی ہیں۔ ایسی علت کا انتاج

جوکہ اسے پیدا کرنے کے قابل نہیں۔ بے محل ہے۔ نیز علل عامہ کی غیر ضروری شرائط کو درمیان میں لاکر یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ جس طرح عوام کی حالت میں معلول کی پیدائش کے لئے جسم اور آلات کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح کائنات کی علتِ برترین کے لئے بھی ایک جسم اور کام کرنے کے واسطے آلات کا رکھنا لازمی ہے۔ ایسا ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ کئی نتائج صرف ارادہ اور خواہش کے بل سے پیدا ہو جایا کرتے ہیں (سنکلپ) اور ارادہ اور خواہش دونوں ہی جسم کے محتاج نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کی پیدائش جسم کی بجائے ذہن سے ہوتی ہے۔ ذہن کی ہستی بھی جسم پر انحصار نہیں رکھتی۔ کیونکہ جسم چھوڑنے کے بعد بھی ذہن موجود رہتا ہے۔ چونکہ معمولی لوگ جو نیکی اور بدی کے تابع ہیں۔ اس قسم کی گوناگوں۔ مختلف الاجزا اور حیرت آمیز کائنات پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس واسطے ایک ایسا پرم آتما (روح برترین) ماننا پڑتا ہے جس نے اس دنیا کو پیدا کیا ہے۔ چونکہ تمام امثلہ معلومہ میں کسی بھی معلول کی علت مادی اور علت فاعلی جدا جدا دیکھے جاتے ہیں۔ اس لئے صرف برہم ہی اس دنیا کا اُپادان کارن (علتِ مادی) اور نمت کارن (علتِ فاعلی) نہیں ہو سکتا۔

اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ یہ امر مسلمہ ہے کہ دنیا ایک معلول اور بہت وسیع ہے مگر اس بات کا کسی کو علم نہیں ہے۔ کہ اس دنیا کے تمام اجزا کسی وقت پر اور کسی ایک شخص سے پیدا ہوتے تھے۔ پھر یہ کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ اسے کوئی نامعلوم روح برترین (پرم پرش) بنانے والی ہے۔ اور کیوں اس بات کو رد کیا جائے۔ کہ انفرادی ارواح نے اپنی خاص خاص خوبیوں اور طاقتوں کے ذریعے اوقات مختلفہ پر اس دنیا کے مختلف اجزا کو بنایا ہوگا۔ جو اس وقت ہمیں ایک شخص کا ایک ہی وقت میں پیدا ہوا متحدہ کل معلوم ہو رہی ہے؟ یہ بات سراسر ممکن ہے۔ کہ مختلف اجزائے عالم مختلف اوقات میں پیدا کئے گئے ہوں گے اور اسی طرح ہی مختلف اوقات پر نابود کئے جائیں گے۔ ساری کائنات کو شخصِ واحد کی پیدائش خیال کرنا تقریباً ایک وہم بے بنیاد معلوم ہوتا ہے۔ اس امر سے کہ دنیا ایک معلول ہے صرف یہی انتاج ہو سکتا ہے۔ کہ اسے کسی فہیم ہستی نے پیدا کیا ہے۔ مگر اس امر کا کوئی بھی ثبوت نہیں کہ اسے صرف ایک فہیم ہستی نے پیدا کیا ہے۔ یہ غیر محدود دنیا ایک ہی آن میں پیدا ہونی ممکن نہ تھی

اور نہ ہی ایسا ہونے کا کوئی ثبوت موجود ہے۔ اور اگر یہ بتدریج پیدا ہوتی ہے تب ہم کئی فہیم ہستیاں فرض کر سکتے ہیں۔ جنھوں نے اسے پیدا کیا ہوگا۔ علاوہ بریں چونکہ خدا بذاتِ خود ایک مطلقاً ہستی کاملہ ہے اس کے متعلق یہ خیال ہی نہیں کیا جا سکتا۔ کہ اسے ایسی دنیا پیدا کرنے کی ضرورت ہو سکتی ہے اور اس کے پاس نہ تو جسم ہے اور نہ ہاتھ، جن کے ذریعے اس کائنات کو پیدا کر سکے۔ یہ سچ ہے۔ کہ ذہن جسم کے ساتھ ختم نہیں ہو جایا کرتا۔ مگر اسے کبھی عمل پذیر نہیں دیکھا گیا جس حالت میں کہ اس کا جسم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو۔ اگر یہ مانا جائے۔ کہ خدا بھی جسم رکھتا ہے۔ تب وہ ابدی نہیں ہو سکتا اور اگر وہ اجزائے جسم رکھنے کے باوجود ابدی ہو سکتا ہے۔ تو اسی دلیل کے مطابق اس دنیا کو بھی ابدی خیال کیا جا سکتا ہے اور اگر یہ مانا جائے۔ کہ دنیا صرف اس کی اچھا (خواہش) سے نمودار ہو گئی ہے۔ تو یہ ایک ایسی عجیب وغریب بات ہو گی۔ جو علت و معلول کے متعلق حالاتِ معلومہ کے ساتھ کوئی مشابہت ہی نہیں رکھتی۔ پس اگر ہم اپنے تجربے میں آئے ہوئے حالاتِ علت و معلول کی بنا پر خدا کی ہستی کو مانتے ہیں اور اگر ایسا خدا ان تمام اوصاف سے بہرہ ور ہے۔ جو عام طور پر اس سے منسوب کئے جاتے ہیں اور اس کے پیدا کرنے کے طریقے بالکل ہی نیارے اور عجیب قسم کے ہیں۔ تب وہ ایک ایسا سبب ہے۔ جسے معلومہ اسباب اور ان کے طرقِ تخلیق کی مشابہت کی بنا پر نہیں مانا جا سکتا پس استنتاج کے ذریعے خدا کی ہستی کبھی ثابت نہیں ہوتی۔ اس کی ہستی کو صرف شاستر پرمانوں کی شہادت پر ہی تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

بھاسکر اور رامانج

بھاسکر اور رامانج کا احتیاط سے مطالعہ کرنے والا ہر شخص ضرور جانتا ہوگا کہ امورِ فلسفیانہ میں رامانج بھاسکر کا بہت مقروض ہے اور اکثر امور کے متعلق ان کی رائے کم وبیش یکساں ہے۔ ہو سکتا ہے۔ کہ رامانج اپنے خیالات کے لئے بودھاین یا دیگر وشنو

مصنفین کا بھی مرہونِ منت ہو۔ مگر وہ بھاسکر کا تو بہت ہی مقروض ہے جیسا کہ ان کے نظامات کا تقابلی مطالعہ ظاہر کرتا ہے مگر ان کے نظامات بالکل ہی ایک نہیں ہیں اور ایک اہم امر میں ان کا اختلاف ہے۔ بھاسکر مانتا ہے کہ برہم تو ہستی و علیم منزہ ہے۔ مطلقاً بے صورت اصول علتی ہے۔ اور وہی برہم بحالت معلول دنیا کی شکل میں موجود ہے۔ بھاسکر کی رائے میں اس خیال کے اندر کوئی تناقض یا اشکال نہیں ہے۔ کیونکہ تمام اشیا اسی قسم کی دہری شکل رکھتی ہیں۔ وہ ایک بھی ہیں اور انیک بھی۔ وحدت بھی ہیں اور اختلاف بھی۔ وحدت اور اختلاف، تمام اشیا کی فطرت میں موجود ہے۔ مگر راما نج کی رائے میں وحدت اور اختلاف دونوں کو ایک وقت میں نہیں مانا جا سکتا۔ چنانچہ جب ہم کہتے ہیں۔ کہ "یہ اِس کی مانند ہے" تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے۔ کہ وہی ایک ہستی ہی موضوع بھی اور محمول بھی۔ مثال کے طور پر فرض کرو۔ کہ مذکورہ بالا قضیے میں "یہ" اس سے مراد گائے ہے۔ اور محمول "اُس کی مانند" جسمانی صورت کا خاص اور یکتا بیان دیتا ہے۔ تب موخرالذکر، اول الذکر کی صرف ایک صفت ہونے سے اس کی فطرت اور خصوصیت کو متعین کرتا ہے۔ موضوع اور محمول کی عینیت کا اعلان کوئی معنی نہیں رکھتا اور نہ یہ کہنا کچھ معنی رکھتا ہے۔ کہ ایک ہی ہستی ہے۔ جو بصورتِ وحدت موضوع ہے اور بصورتِ اختلاف محمول ہے۔

بھاسکر یہ دلیل دیتا ہے۔ کہ شرائط اور مشروطیت بالکل ہی مختلف نہیں ہوا کرتے اور نہ ہی جوہر اور اس کے اعراض۔ کپڑا اور اس کی سفیدی بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ جوہر کے بغیر اعراض اور اعراض کے بغیر جوہر کی ہستی نہیں ہے۔ تمام اختلاف وحدت بھی ہے۔ کسی شئے کی قوائے وصفات اس شئے سے جدا نہیں ہوتیں۔ آگ سوزش اور روشنی سے جدا کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ اس لئے ہر شئے وحدت بھی ہے اور اختلاف بھی۔ اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے میں بالکل ہی تحول نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن راما نج کہتا ہے کہ تمام قضیوں میں محمول، موضوع کی صفت ہوا کرتا ہے۔ یہی صفاتی نظریہ جنس و نوع۔ علت و معلول۔ کل اور افراد کی تمام مثالوں پر عاید ہو سکتا ہے۔ "اختلاف" اور "وحدت" چیزوں کی دو جداگانہ صورتیں نہیں ہیں۔ جو دونوں ہی حقیقی ہوں۔ اختلاف۔ وحدت کی فطرت اور خاصیت کو بدلتا یا متصف کرتا ہے

باب ۲

اور یہ بات پیچیدہ اور مرکب اشیاء کے متعلق ہمارے کل تجربے سے ثابت ہوتی ہے[1]۔ رامانج کے خیال میں ایک ہی ہستی کی وحدت اور اختلاف کو ماننا تباعُن بالذات ہے۔ اختلاف کی بذاتِ خود سچائی کو تجربہ ثابت نہیں کرتا۔ کیونکہ کیفیت یا کمیت وغیرہ کا اختلاف ہمیشہ فاعل شئی فطرت کو بطورِ "وحدت" بدل دیتا ہے اور ہم صرف اسی بات کا تجربہ رکھتے ہیں۔

بھاسکر کہتا ہے۔ کہ اگرچہ برہم دو طرح کا ہے ایک جو بصورتِ اختلاف نمودار ہو رہا ہے اور دوسرا جو ہستی اور علم کی بے صورت وحدتِ مطلقہ ہے۔ مگر ان میں سے صرف موخر الذکر ہمارے بلند ترین علم وعبادت کا موضوع ہے۔ رامانج اِس بے صورت واختلاف کی ہستی سے منکر ہے اور اُس باصفات امرِ مختلف الاجزا برہم کا قایل ہے جو سب سے پرے اور سب کے اندر موجود رہتا ہوا اپنی ذات میں بطور ایک جسم کے اپنے اندر انفرادی ارواح اور مادی دنیا کو جگہ دیتا ہے۔

۱۹۴

برہم اور جیو (انفرادی روح) کے باہمی تعلق کے بارے میں بھاسکر کہتا ہے۔ کہ جیو برہم ہی ہے۔ مگر وہ انتہ کرن کی اُپادھی (ذہنی تعین) سے محدود ہو گیا ہے اور جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ جیو برہم کا انش (جزو) ہے تب یہ لفظ انش برہم کا جزو یا علت ہونے کے معنوں میں استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ اِن اصطلاحی معنوں میں کہ برہم ذہنی حدود کے باعث محدود ہو رہا ہے۔ یہ محدودیت یا تعین غیر حقیقی یا وہمی نہیں ہے۔ اس محدودیت کے باعث انفرادی ارواح ذرات کی مانند ہیں۔ مگر رامانج کی رائے میں برہم اور جیو کا فرق بوجہ جہالت محسوس ہوتا ہے اور اس لئے یہ فرق غیر حقیقی ہے۔ رامانج کی رائے میں جیو اور برہم کی ایکتا (عینیت) آخری سچائی ہے۔ برہم اور جیو کے درمیان کمال وغیر محدودیت اور نقص ومحدودیت کا ظاہری فرق بوجہ جہالت ہے اور یہ فرق اسی دم جھوٹا محسوس ہونے لگتا ہے۔ جب ارواح اس بات کو جان لیتی ہیں۔ کہ ان سے برہم کا جسم بنتا ہے۔ رامانج کے خیال کے مطابق فرق بذاتِ خود کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ مگر جس مماثل موضوع کی طرف

---

[1]۔ وادی تریہ کھنڈن۔

باب ۲۵

اشارہ رکھتا ہے اس کی خصلت مخصوصہ کو بدلتا اور اس کا فیصلہ کرتا ہے موضوع اور اس کی خصلت ایک ہی بات ہیں۔ بھاسکر کے خیال میں عینیت اور اختلاف دو انداز ہیں۔ جو دونوں ہی یکساں طور پر ایک دوسرے پر غیر منحصر اور حقیقی ہیں اگرچہ وہ آپس میں تعلق رکھتے ہیں۔ بھاسکر پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر برہم کے تعینات بھی حقیقی ہوتے۔ تب تو برہم ان سے بالکل محدود ہی ہو جاتا۔ کیونکہ برہم کوئی اجزا نہیں رکھتا اور اس لئے وہ اپنی کلیت میں ہی ملوث ہو جاتا۔ رامانج نے بھاسکر کے نظریے کے بعض لطیف پہلوؤں پر مناظرانہ مہارت کے ساتھ اعتراض اٹھایا ہے۔ مگر یہ اعتراض بھاسکر کے خلاف بہت قوی معلوم نہیں ہوتا اگر ہم اس کے اس منطقیانہ دعوے کو مان لیں۔ کہ وحدت اور کثرت۔ علت اور معلول ایک ہی حقیقت کے دو انداز ہونے سے یکساں طور پر حقیقی ہیں۔ ایسا معلوم نہیں ہوتا کہ رامانج بھاسکر کے نظریے کی تردید میں کافی حد تک کامیاب ہوا ہے۔

نیز رامانج برہم کے متعلق یہ بھی کہتا ہے کہ وہ انفرادی ارواح اور مادی دنیا کے ساتھ ایک ہے اور پھر ان سے مختلف بھی ہے۔ لیکن صرف ان معنوں میں کہ جس طرح کسی جوہر کے عرض یا جزو کو بیک وقت اس جوہر یا کل کے ساتھ جس سے وہ تعلق رکھتا ہے۔ ایک اور مختلف خیال کیا جا سکتا ہے۔ انفرادی ارواح (جیو) اور بے جان مخلوقات برہم کے اجزا کے طور پر ہی ہستی رکھتے ہیں۔ بذات خود نہیں۔ چونکہ وہ برہم کے اجزا ہیں۔ اس لئے برہم کے ساتھ ان کی عینیت (ابھید) ایسی ہی بنیادی سچائی ہے۔ جیسا کہ برہم کے ساتھ ان کا فرق (بھید) اسی قدر ہی واقعی ہے کہ جس قدر کہ جوہر کو اس کے اعراض سے مختلف خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس معاملے پر بھاسکر اور رامانج کے درمیان جو بڑا فرق دیکھا جاتا ہے یہ ہے۔ کہ بھاسکر جسم اور اجزا یا جوہر اور اعراض کے تصورات کو درمیان میں لانا ضروری خیال نہیں کرتا۔ اس کے عقیدے کے مطابق برہم ایک ہی وقت سب کے اندر بھی ہے اور سب سے برتر بھی۔ ایک ہی وقت میں عینیت اور اختلاف دونوں کو ہی موجود مانا جا سکتا ہے اور اس کی تصریح

۱۹۵

لہ۔ تفسیر رامانج صفحات ۲۶۵، ۲۶۶ معہ شرت پرکاشیکا۔ مطبوعہ نارائن ساگر پریس بمبئی ۱۹۱۶ء

علت و معلول یا جوہر و اعراض وغیرہ امثلہ سے ہو سکتی ہے۔

فلسفۂ رامانج کی وجودیاتی حیثیت

حیرت انگیز بناوٹ اور عجیب طریق اور ترتیب سے منضبط کائنات برہم سے نمودار ہوتی ہے۔ اسی سے قائم ہے اور بالآخر اسی کے طرف راجع ہوگی۔ برہم وہ ہے۔ جس کی بڑائی کی کوئی حد نہیں۔ اگرچہ کائنات کی تخلیق۔ قیام اور فنا صفات ثلاثہ ظاہر کرتے ہیں۔ مگر وہ جداگانہ حقائق کی طرف اشارہ نہیں دیتے۔ وہ ایک ہی حقیقت سے جس میں ان کا وجود ہے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کی اصلی ذات اس کی لاتغیر ہستی۔ اس کا ابدی علم کل اور بلحاظ زمان و مکان وصفات اس کی غیر محدودیت ہے۔
سوتر (۱-۱-۲) پر شنکر کی تعبیر کا حوالہ دیتا ہوا رامانج کہتا ہے۔ کہ جو لوگ برہم کو صفات سے معرا (نِروِشیش) مانتے ہیں وہ اس سوتر کے صحیح معنوں کے حق میں انصاف نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ بیان کرنے کی بجائے کہ دنیا کی تخلیق قیام اور فنا برہم سے ہیں۔ اس سوتر کے یہ معنی لینے چاہئیں۔ کہ تخلیق، قیام اور فنا کا دھوکا برہم سے ہے۔ لیکن ایسا کہنا بھی برہم کو صفات سے معرا ثابت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس دھوکے کا باعث اگیان (جہالت) ہوگا اور برہم اس اگیان کا مظہر ہوگا۔ اگر وہ ایسا کرتا ہے۔ تو اگیان کے باعث نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی ذات نور پاک ہے جو مادیت کے تصور سے مختلف ہے۔ اور اگر یہی فرق ہے تو نہ تو یہ بے صفات ہے اور نہ ہر قسم کے اختلاف سے پاک ہے۔

اس سے مذکورۂ بالا سوتر پر شنکر کی تعبیر کے حقیقی معنوں کے متعلق ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ اگر اس کی مراد بھی یہی ہے جیسی کہ رامانج ظاہر کرتا ہے تو کیا برہم وہی ہے جس سے دنیا وغیرہ کا دھوکہ نمودار ہوتا ہے؟ یا کیا اس کی یہ مراد تھی۔ کہ برہم اور صرف برہم ایک دنیا کی حقیقی تخلیق وغیرہ کی علت ہے؟ شنکر جیسا کہ سبھی جانتے ہیں۔ برہم سوتروں اور اپنشدوں کا مفسر تھا اور اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا۔

باب ۲۷

کہ ان میں بہت سی عبارات ایسی ہیں۔ جو خدا پرستی اور ایک حقیقی خدا سے ایک حقیقی دنیا کی حقیقی پیدائش کی تعلیم دیتی ہیں شنکر کو ان عبارات کی بھی تفسیر کرنی تھی اور وہ ہمیشہ مطلقیوں کے فقرات استعمال کرنے کی پابندی نہ رکھتا تھا۔ چونکہ وہ تین قسم کی ہستی مانتا تھا۔ وہ ہر قسم کا انداز بیان استعمال کر لیتا تھا۔ اس لئے شنکر کے اس اسلوب بیان کے بارے میں خبردار رہنا چاہیئے۔ جو اس کے مد نظر تھا۔ لیکن یہ احتیاط ہمیشہ ملحوظ نہیں رکھی جاتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے۔ کہ کم از کم کئی ایسی عبارات موجود ہیں جو بذات خود حقیقی خدا پرستی ظاہر کرتی ہیں۔ کئی عبارات ایسی مبہم ہیں۔ جن کے معنی دونوں طرح کیئے جا سکتے ہیں اور ایسی عبارات بھی ہیں۔ جو صاف طور پر مطلقیت ظاہر کرتی ہیں۔ لیکن اگر مذہب شنکر کے بڑے بڑے مفسرین اور مصنفین کی شہادت لی جائے۔ تب تو تعلیمات شنکر کو خالص مسئلہ وحدت وجود کی روشنی اور صرف اسی روشنی میں دیکھنا ہوگا۔ بے شک برہم ظہور عالم کی پیدائش۔ قیام اور خاتمے کی غیر متبدل۔ غیر محدود اور مطلق بنیاد اور اس کی اندرونی صداقت ہے۔ مگر حوادث عالم کے ظہور میں دو عناصر دیکھے جاتے ہیں۔ ایک برہم جو سب ظہورات کی انتہائی اصل۔ ان کے اندر ایک ہی ہستی اور سچائی ہے اور مایا جو اختلاف اور تبدیلی کا عنصر ہے اور جس کے ارتقا یا تبدیل ہیئت سے ظہور کثرت کا امکان ہے لیکن سوترا۔۱۔۲ پر شنکر کے تفسیری فقرات کی روشنی میں ایسا بھی معلوم ہوتا ہے۔ کہ حوادث عالم صرف ایک نمود و ظہور ہی نہیں بلکہ حقیقی ہیں۔ اور حقیقی بھی صرف اس وجہ سے نہیں کہ وہ حقیقت میں بنیاد رکھتے ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ وہ برہم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن اگر سچ پوچھو تو خالص نہیں بلکہ اودیا کے ساتھ برہمہ دنیا کی علت مادی یا اپادان کارن ہے اور ایسی ہی دنیا برہم پر منحصر ہے اور اس میں سما جاتی ہے۔ واچسپتی شنکر بھاشیہ کی اپنی تفسیر بھامتی میں اسی سوتر (۱۔۱۔۲) کے متعلق یہی رائے ظاہر کرتا ہے۔ پرکاشاتما اپنی تصنیف پنچ پادکا ودرن میں کہتا ہے کہ یہاں جو تخلیقی افعال مذکور ہوئے ہیں۔ اصل میں برہم سے تعلق نہیں رکھتے اور برہم جگیاسا (برہم کی کھوج) کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ اسے ان افعال کے تعلق میں جانا جائے۔ بھاسکر نے کہا تھا۔ کہ برہم نے خود کو دنیا کے روپ میں بدل ڈالا ہے اور یہ تبدیل ہیئت (پرنیام) حقیقی ہے۔

۱۹۷

باب ۲

اس کی طاقتیں ہی عالم گوناگوں میں متبدل ہو گئی ہیں۔ لیکن پرکاش آتمن پرنیام کے نظریے کو مسترد کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ اگرچہ یہ دنیا مایا سے بنی ہے۔ مگر چونکہ مایا برہم سے متلازم ہے۔ اس لئے ظہورِ عالم نہ کبھی روّیا نیست ہوتا ہے اور نہ کبھی غیر موجود ہاں صرف اس قدر پتا لگتا ہے کہ یہ دراصل حقیقی نہیں ہے۔ مایا برہم پر سہارا رکھتی ہے اور چونکہ ظہورِ عالم مایا کی تبدیل ہیئت ہے۔ اس لئے صرف بطور ایک تبدیل ہیئت کے واقعی ہے۔ اس کی بنیاد برہمہ میں بھی ہے۔ مگر یہ وہیں تک اصلی حقیقت رکھتی ہے جہاں تک کہ یہ برہم میں بنیاد رکھتی ہے۔ جہاں تک کہ ظہوراتِ عالم کا تعلق ہے وہ تو مایا کے تغیرات کے طور پر صرف اضافی حقیقت رکھتے ہیں۔ برہم اور مایا کی مشترکہ حقیقت کا تین طور پر تصور کیا جا سکتا ہے (۱) مایا اور برہم دو تاگے ہیں۔ جو آپس میں بٹ کر ایک تاگا ہو گئے ہیں (۲) برہم مایا کے ساتھ جو اس کی شکتی (طاقت) ہے دنیا کی پیدائش کا سبب ہے (۳) چونکہ برہم مایا کا سہارا ہے اس لئے بالواسطہ وہ تخلیقِ عالم کی علت ہے۔ موخر الذکر دو تصوروں کے مطابق چونکہ مایا برہم کے سہارے ہے اس لئے مایا کا کام یعنی دنیا بھی برہم کے سہارے ہے اور ان دونوں تصورات کی رو سے شدھ برہم (خالص برہم) اس دنیا کی علت ہے۔ سروگیا تما منی بھی یہی خیال کرتا ہے۔ کہ شدھ برہم ہی دنیا کی علت مادی ہے اور اس کی رائے میں مایا برہم کے ساتھ مل کر دنیا کی علتِ مشترکہ نہیں۔ بلکہ ایک آلہ یا ذریعہ ہے۔ جس کے وسیلے سے شدھ برہم کی تعلیل کائنات کے اختلافات میں نمودار ہوتی ہے۔ مگر اس خیال کے مطابق بھی دنیا کی تبدیلی کا مادہ مایا ہی ہے۔ اگرچہ مایا کا اس قسم کا ظہور نا ممکن ہوتا۔ اگر اس کا بنیادی سبب برہم موجود نہ ہوتا۔ تعلیل برہم کی ماہیت پر غور کرتا ہوا پرکاشا تما کہتا ہے کہ ویدانت کا مسئلہ وحدت وجود اس بات سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ علت کے سوائے معلول میں کوئی بھی ایسی شے نہیں ہوا کرتی جس کا اظہار یا بیان ہو سکے۔[۱] پس ان تمام مختلف طریقوں میں جن کے مطابق فلسفۂ شنکر کی تعبیر کی گئی ہے۔ شنکر کے تقریباً سب کے سب مقلدین اس بات پر متفق الرائے ہیں۔

۱۹۸

---

[۱] ۔ پنچ پادکا وورن صفحہ ۲۲۱ ۔

باب ۲۱

کہ اگرچہ برہم در اصل بنیادی سبب ہے۔ مگر دنیا برہم سے بنی ہوئی نہیں ہے بلکہ مایا کے مادے سے بنی ہے اور اگرچہ دنیا کی ساری گونا گونی ایک اضافی ہستی رکھتی ہے۔ لیکن اس پر بھی یہ ان معنوں میں حقیقی نہیں ہے جن میں کہ برہم حقیقی ہے[1]۔
شنکر خود کہتا ہے۔ کہ برہم کے علیم کل کے یہ معنی ہیں کہ وہ عالمگیر ظہور یا تجلی کی ابدی طاقت رکھتا ہے۔ اگرچہ اس عالمگیر شعور میں کوئی بھی فعل یا فاعل موجود نہیں۔ اسے اسی طرح ہی گیاتا (علیم) کہدیا جاتا ہے جس طرح سورج کو جلانے اور منور کرنے والا کہا جاتا ہے۔ حالانکہ سورج بذاتِ خود حرارت اور روشنی کی عینیت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ پیدائش عالم سے پیشتر جو شے اس عالمگیر شعور کی موضوع ہوتی ہے۔ وہ ناقابلِ دید نام (اسم) اور روپ (صورت) ہے۔ جسے "یہ" یا "وہ" نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے برہم کی سروگیتا (علیم کل ہونا) یہی عالمگیر ظہور ہے۔ جس کے ذریعے مایا کی تمام مخلوقات ہمارے خیال کے لئے ممکن الادراک ہوجاتی ہے۔ مگر یہ ظہور کسی علمی فعل کا ظہور نہیں ہے۔ بلکہ شعور کی وہ پائیدار اور یکساں حال روشنی ہے۔ جس کے ذریعے مایا کے غیر حقیقی ظہورات وجود میں آ کر جانے جاتے ہیں۔
رامانج کا نظریہ بالکل ہی مختلف ہے وہ شنکر کے اس نظریے کو مسترد کرتا ہے۔

---

[1] پرکاشاتما کئی نظریے بیان کرتا ہے۔ جن کے مطابق برہم اور مایا کا تعلق سوچا گیا ہے۔ ایک نظریہ تو یہ ہے۔ کہ مایا برہم کی شکتی ہے اور تمام جیو (انفرادی روح) اودیا کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ یا برہم مایا میں منعکس ہو رہا ہے اور اودیا دنیا کی علت ہے یا شدھ (خالص) برہم غیر فانی ہے اور جیوؤں کا تعلق اودیا سے ہے۔ جیو اپنی اپنی دنیا کے دھوکے رکھتے ہیں۔ مگر ان دھوکوں کی باہمی مشابہت کے باعث ہمیں ایک پائدار دنیا معلوم ہوتی ہے یا برہم اپنی ہی اودیا کے ذریعے خود تبدیل ہوجاتا ہے۔ ان سارے نظریوں میں کسی کے اندر بھی دنیا کو برہم سے ظہور پذیر نہیں سمجھا گیا۔ پنچ پادکا ودرن صفحہ ۲۳۲۔
اس سوال کے جواب میں کہ برہم کس طرح بے آغاز ویدوں کا چشمہ ہوسکتا ہے۔ پرکاشاتما یہ بات فرض کرتا ہے۔ کہ برہم وہ اندرونی حقیقت ہے۔ جس کے ذریعے وہ سارے وید جو اس میں نمودار ہوتے ہیں۔ ظہور میں آتے ہیں۔ پنچ پادکا ودان صفحہ ۲۰۳، ۲۳۱۔

باب ۲۰
۱۹۹

کہ صرف علت ہی سچی ہوتی ہے اور تمام معلولات جھوٹے ہوتے ہیں۔ معلولات کے باطل ہونے کی ایک یہ دلیل دی جاتی ہے۔ کہ وہ برقرار نہیں رہتے۔ مگر اس بات سے ان کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ ہاں اس سے ان کی صرف ان کی فانی اور غیر ابدی فطرت ثابت ہوتی ہے۔ جب کوئی شئے ایک خاص زمان وخاص مکان میں دکھلائی دیتی ہوئی اُسی زمان و مکان میں غیر موجود پائی جائے۔ تب وہ باطل کہلاتی ہے۔ لیکن اگر وہ کسی اور مکان و زمان میں غیر موجود پائی جائے۔ تب اسے باطل نہیں کہہ سکتے۔ تب وہ صرف فانی اور غیر ابدی شمار ہوگی۔ یہ فرض کرنا غلط ہے۔ کہ علت میں تغیرات واقع نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ زمان ومکان وغیرہ کے تعلقات وہ نئے عناصر ہیں۔ جو نئے اجزا درمیان میں لاکر تبدیل ہیئت کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ شئے معلول نہ تو نیست ہوتی ہے اور نہ موہوم۔ کیونکہ ایک سبب سے نمودار ہوکر فنا ہونے تک ایک خاص وقت اور مقام میں موجود دیکھی جاتی ہے۔ کوئی بھی ایسا ثبوت موجود نہیں ہے۔ جو ہمارے اس ادراک کو غلط ثابت کر سکے۔ شاستروں کی وہ تمام عبارات جو وجود عالم کو برہم کے ساتھ ایک تبلاتی ہیں۔ صرف ان معنوں میں درست ہیں کہ صرف برہم ہی دنیا کی علت ہے اور معلول (دنیا) دراصل اپنی علت سے مختلف نہیں ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ ایک صراحی مٹی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ تب اس کے یہی معنی ہوا کرتے ہیں۔ کہ یہ مٹی ہی ہے۔ جو صراحی کو صورتِ خاص اختیار کرکے پانی کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے وغیرہ کے کام آتی ہے لیکن اگرچہ یہ ایسا کام دیتی ہے۔ مگر وہ مٹی سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ پس صراحی مٹی کی ہی ایک حالت یا صورت کا نام ہے اور جب یہ خاص حالت بدل جاتی ہے۔ تب ہم کہتے ہیں۔ کہ معلولِ صراحی فنا ہو گیا ہے اگرچہ اس کا سبب جو مٹی ہے۔ اُسی طرح ہی موجود رہتی ہے۔ پیدائش (اتپتی) کے معنی ہیں پہلی حالت کا مٹ جانا اور نئی حالت کا نمودار ہونا۔ سارے حالات میں جوہر (ہستی) برابر موجود رہتا ہے اور اس دلیل کی رو سے ہی اس مسئلہ تعلیل کو درست خیال کیا جا سکتا ہے۔ کہ معلول آلاتِ علتی کے بر سرِ کار آنے سے پہلے ہی موجود ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں۔ کہ جو صورتیں اور حالات پہلے موجود نہ تھے۔

باب ۲

اب وجود میں آگئے ہیں۔ مگر یہ حالات اس جوہر سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے۔ جس کے اندر یہ نمودار ہوتے ہیں۔ ان کی نموداری اس مذہب تعلیل کی تردید نہیں کرتی۔ کہ معلولات پیشتر ہی علت میں موجود ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک برہم نے خود کو دنیا کی صورت میں بدل لیا ہے اور ارواح مختلفہ اُس کے خاص خاص ہونے سے اس کے ساتھ بالکل ہی ایک ہیں اور اس کے اجزا یا حالات کے طور پر حقیقی ہستی رکھتے ہیں۔

برہم کل یا مطلق ہے۔ انفرادی ارواح (جیو) اور مادی دنیا اس کے جسم کو بناتے ہیں۔ جب وہ برہم اپنے اُس جسم کے ساتھ ہوتا ہے۔ جو انفرادی ارواح اور عالم مادی کی حالت لطیفہ سے تیار ہوتا ہے۔ تب وہ کارن (علت) یا علتی صورت (کارن اوستھا) میں برہم کہلاتا ہے۔ اور جب وہ اپنے اس جسم میں موجود ہوتا ہے جو ارواح اور دنیا کی معمولی حالتِ ظہور سے بنتا ہے۔ تب اسے برہم بحالتِ معلول کاریہ (اوستھا) کہتے ہیں[1]۔ جو لوگ معلول کو باطل بتلایا کرتے ہیں۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ معلول اپنی علت کے ساتھ ایک ہے۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق دنیا جو باطل ہے، کبھی برہم کے ساتھ جو حقیقی ہے۔ ایک نہیں ہو سکتی[2]۔ رامانج بڑے زور کے ساتھ اس بات سے انکار کرتا ہے۔ کہ ہستیٔ پاک کی مانند کوئی ایسی حقیقت موجود ہے۔ جو اُس ایشور سے بھی بڑھ کر حقیقی ہے۔ جو عالم مادی اور ارواح کو ان کی لطیف تر حالت میں بطور اپنے جسم کے قابو میں رکھتا ہے۔ وہ اس بات کو نہیں مانتا۔ کہ ایشور ایک ہستیٔ پاک (سن ماتر) ہے کیونکہ وہ ہمیشہ علیم کل اور قادر مطلق ہونے کی لامحدود صفاتِ حمیدہ رکھتا ہے۔ رامانج اپنے اِس عقیدے سے ذرا لغزش نہیں کھاتا۔ کہ مادہ اور ارواح ایشور کا جسم بناتے ہیں اور وہ ان پر اندرونی طور پر

۲۰۰

---

[1] تسری بھاشیہ صفحات ۴۴۴، ۴۵۴۔ طبع بمبئی ۱۹۱۴ء۔

[2] رامانج کا یہ اعتراض نادرست ہے۔ کیونکہ اس کے مطابق معلول کی اندرونی حقیقت اپنی علت کے ساتھ ایک ہوتی ہے۔ ہاں اصطلاح پر اس اعتراض میں سچائی موجود ہے۔ کہ علت معلول کی عینیت کے مسئلے کو نظریۂ شنکر کے مطابق خاص اور پیچ دار معنی دیئے جائیں۔

باب ۲

حکمراں (انتریامی) ہے۔ بے شک وہ ست کاریہ وادی ہے۔ لیکن اس کا ست کاریہ[1] واد اُس ویدانت کی نسبت جس کی شنکر تعبیر کرتا ہے۔ سانکھیہ کے نزدیک تر ہے۔ معلول کیا ہے۔ علت کی ہی ایک تبدیل شدہ حالت کا نام ہے۔ اور مادی دنیا اور ارواح جو باہم مل کر ایشور کا جسم بناتے ہیں۔ اسی لئے معلول شمار ہوتے ہیں کہ اس ظہور سے پہلے وہ معلولات لطیف تر حالت میں موجود تھے۔ مگر مادہ اور روح کی صورت میں ایشوری اجزا کا اختلاف تو ہمیشہ سے ہی چلا آتا ہے اور اس کا کوئی جزو ایسا نہیں۔ جو ان اجزا کی نسبت زیادہ حقیقی اور اصلی خیال کیا جا سکے۔ یہاں رامانج بھاسکر سے بالکل ہی علیحدہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بھاسکر کے خیال کے مطابق اگرچہ ایشور بطور معلول کے مادی دنیا اور ارواح کی صورت میں موجود ہے۔ لیکن ایشور بطور کارن (علت) کے بھی تو موجود ہے۔ جو ہستی محض (سن ماتر) ہونے سے اپنے اندر مطلقاً کوئی ظہور یا اختلاف نہیں رکھتا۔ پس ایشور اپنی سہ گانہ صورت میں مادہ۔ روح اور اس کے ناظم کے طور پر موجود چلا آتا ہے اور ابتدائی یا علتی حالت اور حالتِ فنا یہ معنی رکھتے ہیں۔ کہ ان حالتوں میں مادہ اور روح اپنی موجودہ ظہوری حالت کی نسبت الطف اور سبک تر ہوتے ہیں۔ لیکن رامانج کا خیال ہے۔ کہ جس طرح کسی شخص کی روح اور جسم میں فرق ہوتا ہے اور جسم کے نقایص اور کوتاہیوں کا روح پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح ایشور جو ناظم مطلق ہے اور اس کے جسم میں جو ارواح اور مادی دنیا سے بنا ہے۔ نمایاں فرق ہے اور موخرالذکر کے نقائص برہم کی ذات پر اثر انداز نہیں ہوسکتے۔ اس طرح اگرچہ برہم جسم رکھتا ہے۔ مگر وہ بے اجزا (نروَیو) ہے اور کرم سے بالکل فارغ ہے۔ کیونکہ اس کی تمام مساعیٔ معینہ میں وہ کوئی غرض نہیں رکھتا۔ اس لئے وہ تمام نقائص سے بالکل بے داغ۔ بذاتِ خود پاک اور کامل اور لامحدود صفاتِ کریمانہ رکھتا ہے۔

۲۰۱

رامانج ویدارتھ سنگرہ اور ویدانت دیپ میں یہ بات ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کس طرح اُس نے شنکر کے مسئلہ وحدتِ وجود سے بچ کر بھاسکر اور اپنے

---

[1] ست کاریہ واد وہ مسئلہ جس میں معلول کو حقیقی مانا جاتا ہے۔

پہلے اُستاد وِدیا پرکاش کے نظامات سے دُور رہنے کی کوشش کی ہے۔ وہ بھاسکر کی حمایت نہیں کر سکتا تھا۔ کیونکہ بھاسکر مانتا ہے۔ کہ برہم کئی حالات و شرائط سے مربوط ہے جن کی وجہ سے وہ مقید ہو جاتا ہے اور جنھیں دور کرنے پر نجات پاتا ہے وہ وِدیا پرکاش کے ساتھ متفق الرائے نہ ہوسکا۔ کیونکہ وہ مانتا ہے۔ کہ برہم ایک پہلو پر تو شُدھ (اقدس) ہے۔ مگر دوسرے پہلو پر سچ مچ دنیا کی صورت میں بدل گیا ہے۔ یہ دونوں نظریے اپنشدوں کی تعلیمات کے ساتھ موافقت نہیں رکھ سکتے۔

پرمان (ثبوت) پر وینکٹ ناتھ کی بحث

جس طرح بدھ مذہب کے اہلِ تشکیک (شونیہ وادی یا مادھیمک) کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ کسی واقعے یا قضیئے کی معقول اور باضابطہ ہستی سے منکر ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح مقلدین شنکر کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ وہ ایسے امور میں اپنی قوتِ فیصلہ کو معطل کر دیتے ہیں، کھنڈن کھنڈ کھادیہ کے ابتدائی حصوں میں اس سوال کے جواب میں کہ کیا تمام کتھاؤں (مباحثات) میں واقعات اور قضایا کے تعلق میں درحقیقت پہلے ہی درستی اور نادرستی کو فرض کرنا ضروری ہے۔ شری ہرش کہتا ہے۔ کہ ایسا کرنا ضروری نہیں۔ کیونکہ مباحثہ میں طرفین ان بعض اصول کو مدِ نظر رکھتے ہیں جن کی صحت یا عدم صحت کے متعلق ثالث فیصلہ دے چکا ہے۔ ان کی انتہائی اور اصلی صحت کے سوال کو اٹھائے بغیر ہی باہمی رضامندی کے ساتھ بحث کر سکتے ہیں۔ اور اگر بعض اصول حقایق اور قضایا کی صداقت یا غیر صداقت مان بھی لی جائے۔ تو بھی ان اور دیگر امور میں طرفین مباحثہ کا حکم ثالث کے مطابق متفق ہونا مباحثات کی ضروری اور ابتدائی شرط ہوگی۔ ان خیالات کے خلاف وینکٹ ناتھ جو رامانج کے مذہب کا سب سے بڑھ کر مشہور و معروف فلسفی گزرا ہے۔ اس امر کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔

باب ۲۰

کہ سچائی یا معروض اور ممکن الادراک واقعات کی تحقیقات سے پہلے بعض حقایق و قضایا کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ اگر صحیح اور غیر صحیح قضایا میں تمیز نہ کیجائے۔ تب نہ تو کوئی دعوے ثابت ہوسکتا ہے اور نہ ہی عملاً کام چل سکتا ہے لیکن اگرچہ اس طرح صحیح اور غیر صحیح قضایا کے درمیان لوگوں کی قبولیت عامہ کی بنا پر تمیز کرنا ضروری ہے۔ مگر ان کی اصل ماہیت کا پھر بھی امتحان کرنا لازمی ہے۔ جو لوگ اس امتیاز کے قایل نہیں۔ وہ اس کے مقابلے میں چار نظریے پیش کرتے ہیں۔ (۱) تمام بیانات اور قضایا درست ہیں۔ (۲) تمام بیانات غیر صحیح ہیں (۳) تمام بیانات باہم متناقض ہیں (۴) تمام بیانات مشکوک ہیں۔ اگر تمام بیانات درست ہیں۔ تو اس قسم کے بیان کی نفی بھی ضرور درست ہوگی اور یہ امر متناقض بالذات ہے اور اگر سب کے سب بیانات غیر درست ہیں۔ تب یہ بیان بھی نادرست ہے اور اس لیئے نادرستی کا ذکر ہی کیا۔ تیسرے نظریے کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ نادرست بیانات کبھی درست بیانات کے متناقض نہیں ہوا کرتے۔ اگر ایک صحیح بیان دوسرے صحیح بیان کی تجدید کرتا ہے۔ تو یہ تناقض نہیں کہلا سکتا۔ کیونکہ ایک درست بیان اپنی درستی کے لیئے دوسرے بیانات کا محتاج نہیں ہوا کرتا۔ وہ اپنی صحت کی خود ہی ضمانت پیش کرتا ہے۔ اور آخر میں اگر تم ہر ایک بات پر ہی شک لانے لگو۔ تب کم از کم تم اپنے شک پر تو شک نہیں لا رہے ہو اس لیئے تمہارا یہ کہنا درست نہ ہوگا۔ کہ تم ہر شے میں شک رکھتے ہو۔ کیونکہ کم از کم ایک بات کا تمہیں پورا یقین ہے۔ کہ تم ہر شے میں شک لا رہے ہو[1]۔ اس لیے یہ بات ماننی پڑتی ہے کہ دو قسم کے بیانات (قضایا) ہوا کرتے ہیں۔ درست اور نادرست۔ اور اگرچہ صحیح اور غیر صحیح قضایا کے درمیان امتیاز عامہ کو مان لیا جائے۔ لیکن اس امر کا فیصلہ کرنے کے لئے کہ کوئی خاص بیان درست ہے یا نادرست۔ تفتیش۔ تحقیقات اور امتحان درکار ہے۔ پرمان وہی ہے جو صحیح علم کی طرف لے جاتا ہو[2]۔

[1] ۔ یہ رائے زنی Descartes کو یاد دلاتی ہے ..... نیائے پری شدھی صفحہ ۲۹ چوکھمبا سیریز۔

[2] ۔ یہاں کرن پرمان اور آنتر پرمان میں تمیز کی گئی ہے۔ نیائے سار تشریح نیائے پری شدھی مصنفہ سری تواس صفحہ ۳۵۔

باب ۲۔ مثلاً ادراک کی صورت میں۔ جو چیزیں صحیح علم کے ذرائع قرار پاتی ہیں۔ وہ بے نقص آنکھیں، ذہنی رابطہ بطور توجہ اور اشیا کی مناسب قربت وغیرہ ہیں۔ یہ سب کی سب مل کر پرمان کا کام دیتی ہیں لیکن شہادت کے معاملے میں متکلم کی بے عیب ہونا ہی علم کی صحت کا فیصلہ کرتی ہے۔ شاستر اس لئے صحیح ہیں۔ کہ وہ کلام ایزدی ہیں۔ ایشور تمام اشیا کا ۲۰۳ صحیح علم رکھتا ہے۔ ہمارے آلاتِ علمیہ کا بے نقص ہونا ویدوں کی صحت کی ضمانت نہیں کرتا۔ کچھ ہی ہو۔ پرمان (ثبوت) کا آخری فیصلہ پرما یعنی صحیح علم سے ہوا کرتا ہے۔ جس کے ذریعے صحیح علم حاصل ہو اس کا نام پرمان ہے وید اس لئے درست ہیں کہ وہ کلام الٰہی ہیں۔ خدا صحیح علم رکھتا ہے۔ پس علم کی صحت ہی پرمان کی صحت کا معیار ہے۔

رامانج کے مذہب کی وینکٹ ناتھ کا جانشین واتسیہ تسری نواس پرمان کی یوں تعریف کرتا ہے۔ کہ یہ کسی قسم کے صحیح علم (پرما) کے براہ راست۔ لاتغیر اور غیر مشروط مقدمات بنانے والے اسباب کی ترتیب میں نہایت طاقتور آلہ ہے۔ چنانچہ دیکھنے کے معاملے میں قوت باصرہ پرمان ہے جو آنکھ اور اس کے موضوعات کے مابین عمل پذیر ہو کر (اوانتر ویاپار) صحیح علم بصری کی طرف لے جاتی ہے۔

مذہب نیائے کے مشہور مصنف جینت نے اپنی تصنیف نیائے منجری میں اس معاملے میں مختلف خیال ظاہر کیا ہے۔ اس کی رائے میں اثر پیدا کرنے میں اسباب کی ترتیب کا کوئی رکن بھی دوسرے ارکان واجزا کی نسبت زیادہ اہم یا موثر نہیں مانا جاسکتا۔ آلاتِ علتی کی تاثیر کے معنی ان کی اثر پیدا کرنے والی طاقت ہے اور یہ طاقت ترتیب اسباب کے اندر تمام ارکان کے ساتھ مشترکہ طور پر تعلق رکھتی ہے۔ اس لئے صحیح علم پیدا کرنے والے اسباب کی ترتیب اجتماعی ہی پرمان کہلانے کے لائق ہے۔ یہاں تک کہ معروض وموضوع کو بھی زیادہ اہمیت نہیں دی جاسکتی کیونکہ وہ معروض وموضوع کے درمیان مطلوبہ تعلق پیدا کرنے والے اسباب مترتبہ کے ذریعے ہی ظہور پذیر ہوسکتے ہیں۔ نیائے کی رو سے ترتیب اسباب تخیلی اور غیر تخیلی عناصر پر مشتمل ہوتی ہے [۱]۔ ۲۰۴

اگر ویدانت پری بھاشا کے نظریے کو قبول کر لیا جائے۔ تو اس معاملے میں

---

[۱]۔ نیائے منجری صفحہ ۱۵۔

باب ۲

شنکر کا نظریہ رامانج کے نظریے سے بہت ملتا جلتا ہے۔ کیونکہ دھرم راجا دھیورندر اور رام کرشن دونوں ہی پرمان کو صحیح علم کا آلہ (ذریعہ) بتلاتے ہیں۔ دیکھنے وغیرہ کے اعمال میں قوتِ باصرہ یا دیگر حواس کو پرمان مانا گیا ہے اور حسی ربط کو ان آلات کا عمل خیال کیا ہے۔

نیائے اور رامانج کے نظریوں میں یہ فرق ہے۔ جب کہ نیائے ترتیب اسباب کے جملہ ارکان کو یکساں طور پر اہمیت دیتا ہے۔ رامانج صرف اسی امر کو علت آلاتی خیال کرتا ہے جو کہ عملی فعل سے براہ راست تعلق رکھتا ہے۔ مقلدین شنکر بھی علم کے اس بارے اور نظریے کے ساتھ اتفاق رائے رکھتے ہیں۔ اگرچہ وہ شعور کو ابدی اور غیر مخلوق مانتے ہیں لیکن وہ بھی یقین کرتے ہیں۔ کہ حالات شعوری (برتی گیان) پیدا ہوسکتے ہیں۔

رامانج اور شنکر ہر دو کے عقاید نظریۂ نیائے کے مطابق علم کے بارے اور نظریے کو قبول کرتے ہیں۔ کیونکہ ان دونوں کے لئے معروض سے باہر ایک موضوعی عالم بھی موجود ہے اور ادراکی علم اس وقت پیدا ہوتا ہے۔ جب حواس اشیائے خارجی کے ساتھ عملی تعلق میں آتے ہیں۔ البتہ رامانج کے مذہب میں کارن (علت) اور کرن (اہم آلہ) میں تمیز کی گئی ہے۔ وہ سبب جو ان اعمال کے ساتھ براہ راست اور لاینفک تعلق رکھتا ہے جو پیدایش اثر کے موجب ہوتے ہیں۔ کرن کہلاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگرچہ نظریۂ رامانج۔ سامگری (ترتیب اسباب) کے ساتھ اتفاق رائے رکھتا ہو۔ وہ کسی نہ کسی معنوں میں حواس کو ہی خاص آلاتِ علمیہ سمجھتا ہوا دوسرے ذرائع کو پیدایش اثر میں معاون اور مددگار خیال کرتا ہے۔

بدھ مذہب میں بھی ایسے لوگ پائے جاتے ہیں۔ جو یہ جانتے ہیں۔ کہ لمحہ ماقبل میں ذہنی اور غیر ذہنی ارکان کی ترتیب مشترکہ ہی مابعد کے لمحہ میں علم اور خارجی واقعات کو پیدا کرتی ہے۔ لیکن ان کا خیال ہے۔ کہ ارکانِ نفسی براہ راست علم پیدا کرتے ہیں۔ اور غیر ذہنی اور خارجی اشیا صرف اُکسانے والے لوازمات ہیں۔ اس نظریے کے مطابق علم استخراجی طور پر باطن سے ہوا کرتا ہے۔ اگرچہ اشیائے خارجی کے اثر سے انکار نہیں ہوسکتا

۲۰۵

۱۔ قلمی نسخہ گورنمنٹ اورینٹیل ۵۰۰۹ء۔

باب ۲

اور بیرونی دنیا میں عمل تعلیل کے بارے میں ان کا اعتقاد ہے کہ اگرچہ موجودہ لمحے کے ذہنی عناصر بطور لوازمات ان پر اثر انداز ہوتے ہیں لیکن اصلی اور گہرا عمل تعلیل خود اشیائے خارجی میں پایا جاتا ہے۔ لمحۂ ماقبل کے ذہنی اور غیر ذہنی عناصر دنیا میں لمحۂ مابعد کے ہر ایک حادثے کا مشترکہ طور پر فیصلہ کیا کرتے ہیں۔ خواہ وہ حادثہ ذہنی ہو خواہ جسمانی۔ مگر علم کی پیدائش کا فیصلہ کرنے میں ارکان نفسی کا اثر غالب ہوتا ہے اور ارکانِ خارجیہ صرف معاون ہوا کرتے ہیں۔ حوادثِ خارجی کا تعین کرنے میں ارکانِ نفسی معاون ہوتے ہیں۔ اور اسبابِ خارجیہ لاینفک آلات کا کام دیتے ہیں۔ پس علم کی پیدائش میں اگرچہ خاص قسم کی اشیائے بیرونی کو اسبابِ معاون خیال کیا جاسکتا ہے مگر ان کا براہ راست اور لاینفک تعین ذہنی عناصر سے ہی ہوا کرتا ہے[1]۔

بدھ مذہب کے وہ تصوریت پسند لوگ (وگیان وادی) جو امثال و اشیا میں تمیز نہیں کرتے۔ یہ سمجھتے ہیں۔ کہ بے صورت خیالات ہی نیلی اور لال وغیرہ صورتوں میں نمودار ہوتے ہیں کیونکہ وہ ان خیالات کے سوا کسی اور بیرونی شے میں اعتقاد نہیں رکھتے اور اس واسطے ان کے خیال میں حواس خارجیہ یا دیگر ترتیباتِ اسباب پرمان نہیں ہوسکتے۔ بلکہ یہ خیالات ہی مختلف شکلوں میں پرمان ہوتے ہیں۔ یہاں پرمان (ثبوت) اور پرمان پھل (نتیجہ ثبوت) میں کوئی امتیاز نہیں کیا جاتا[2]۔ مگر وہ اس فرق کی توجیہ میں ناکامیاب رہتے ہیں۔ جو آگاہی اور اس کے موضوع کے درمیان پایا جاتا ہے۔

کمارل کا مذہب میمانسا یہ خیال کرتا ہے۔ کہ روح۔ حاسہ۔ ذہن معروض کے تعلق کے بعد ایک عمل (گیان دیاپار) ہوتا ہے جو اگرچہ دیکھنے میں نہیں آتا۔

---

[1] اس نظریے کے خلاف سینت کا یہ اعتراض ہے۔ کہ اگر لمحات ماقبل میں ارکان ذہنی و جسمانی کا مشترکہ عمل ہی ذہنی اور جسمانی اشیا اور حقایق کا فیصلہ کرتا ہے۔ تب ہم پوچھتے ہیں۔ کہ اسباب کا تعین کون کرتا ہے۔ کہ ایک ذہنی ہے اور دوسرا جسمانی ' ایک جاننے والا ہے اور دوسرا جانا جاتا ہے۔ نیائے منجری صفحہ ۱۵۔

[2] نیائے منجری صفحہ ۱۶۔

مگر بطور اُس عمل کے ماننا پرماننا پڑتا ہے جو اشیا علم کے ظہور کی طرف براہ راست لے جاتا ہے (ارتھ درشتی یا دشے پرکاشتا)۔ یہ غیر مدرک مگر منطقی طور پر نتیجِ علمی عمل (گیان ویاپار) ہی پرمان[1] ہے۔ لیکن جینت ایک آندیکھے فعل یا علمی عمل کے خیالات کو برداشت نہیں کرتا۔ کیونکہ نیائے کے مطابق عمل کی جو قسم واحد قابل قبول ہے وہ ذراتی حرکت یا تموج ہے۔ جو اجتماع اسباب سے پیدا ہوتا ہے (کارک چکر[2])

جین لوگ ترتیب اسباب کی تعلیل مشترکہ یا حواس کی مانند کسی خاص سبب یا حسی علم کے ساتھ کسی قسم کے حسی ربط یا کسی اور طرح کے علم کے تصور کی تردید کرتے ہیں۔ پربھا چندراپنی تصنیف پرمیہ کمل مارتند میں اس امر کا دعوےٰ کرتا ہے۔ کہ نام نہاد انفرادی یا اجتماعی اسباب میں سے کوئی بھی علم کی پیدائش کا موجب نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ علم اس بارے میں بالکل آزاد اور عین بالذات ہے۔ کہ وہ ہمیں مطلوبہ اشیا کی طرف لے جاتا ہوا غیر مرغوب اشیا سے دُور رکھتا ہے اور وہ کسی طرح بھی حسی عمل یا حواس کے مشترکہ عمل یا دیگر حقائق سے منسوب نہیں کیا جا سکتا اس لئے خود علم کو ہی پرمان سمجھنا چاہیئے۔ کیونکہ وہ ہمیں اشیائے مطلوبہ کی طرف لے جاتا ہے[3]

پرمانوں کے بارے میں ان تمام مختلف نظریوں میں قابل غور بات صرف حواس خارجیہ، محسوسات اور حصول علم کے دیگر معاون حالات کے تعلق کی اہمیت کا تعین کرنا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ راماینج کے خیال میں علم اُن مختلف قسم کے حقائق علتی کے عمل کا نتیجہ ہے جن میں عقلی ادراک کے بارے میں حواس کا حصہ سب سے زیادہ اہم، براہ راست اور لاینفک ہے۔ بدھ اور جین مذاہب کے لوگ (اگرچہ وہ آپس میں بنیادی اختلافات رکھتے ہیں) اس بارے میں متفق الرائے ہیں۔ کہ حواس خارجی یا بیرونی حقائق جو علم کے معروض ہو کر اس سے روشن ہوتے ہیں۔ علم ان سب سے آزاد۔ اور خود قرار ہے۔

[1] نیائے منجری صفحہ ۱۷۔

[2] 〃 〃 ۲۰۔

[3] پرمیہ کمل مارتند صفحہ ۵۔

باب ۲

۲۰۷

شک سے متعلق وینکٹ ناتھ کی بحث

وینکٹ ناتھ شک کی یوں تعریف کرتا ہے۔ کہ شک دو یا دو سے زیادہ امکانات (جو بذاتِ خود یکجا نہیں ہو سکتے) کی نموداری ہے جس کی وجہ خاص صفاتِ متبائنہ کا عدم ادراک اور ان دونوں کی بعض مشترکہ علاماتِ مخصوصہ کا ادراک ہے۔ مثلاً جب ہم کوئی طویل شے دیکھتے ہیں تو خواہ وہ انسان ہو اور خواہ ٹھونٹھ مگر وہ دونوں ایک نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ وہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اور شے کے متعلق جو کچھ دیکھا گیا ہے اس سے یہ پتا نہیں لگتا۔ کہ وہ آدمی ہے یا ٹھونٹھ۔ اس سے شک کی پیدائش ہوتی ہے۔ وینکٹ ناتھ شک کی اِس تعریف کی اُن متقدمین کے حوالوں سے تائید کرنا چاہتا ہے جو شک کو ڈگمگاتا ہوا علم تبلاتے ہیں جس میں ذہن ایک امکان سے دوسرے امکان کی طرف جایا کرتا ہے۔ کیونکہ یہ ماننا ایک امر متناقض ہے۔ کہ ایک ہی شے ایک وقت میں دو مختلف چیزیں ہو سکتی ہے۔ آتم سدِھی کا مصنف شک کی یوں تعریف کرتا ہے۔ کہ یہ دو یا زیادہ چیزوں کے ساتھ سریع تواتر کی حالت میں ڈھیلا ڈھالا تعلق ہے۔ شک یا تو مشترکہ صفاتِ مخصوصہ کے ادراک سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسے طوالت کی حالت میں آیا وہ شے آدمی ہے یا ٹھونٹھ یا جو کچھ جانا یا محسوس کیا گیا ہے اس کے بارے میں مختلف اور متضاد امکانات کی اضافی طاقت کا اندازہ لگانے کی ناقابلیت سے ظہور میں آتا ہے۔ اس لئے جب دو یا زیادہ امکانات درپیش ہوتے ہیں۔ مزید ثبوت کے بغیر ان میں سے کسی کو بھی رد نہ کر سکنے کا نام شک ہے[1]

---

[1] نیائے درشن کی تحلیل شک جیسی کہ واتساین بھاشیہ ۱، ۱۱، ۲۳۔ میں پائی جاتی ہے یہ ہے۔ کہ جب دو امکانات کی مشترکہ خصوصیات کو دیکھ کر بھی اس صفت مخصوصہ کو نہیں دیکھا جاتا جو انھیں

باب ۱۲

چنانچہ سچے اور جھوٹے ادراک کے درمیان شک پیدا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ آئینے میں چہرہ دیکھتے وقت میں نہیں جانتا کہ یہ حقیقی چہرہ ہے یا نہیں جب تک کہ اسے چھو کر محسوس کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔ اسی طرح صحیح اور غلط نتیجے کے درمیان بھی شک پیدا ہو جاتا ہے۔ جب کہ میں دھواں دیکھ کر خیال کرتا ہوں کہ پہاڑی جل رہی ہے مگر کوئی روشنی نہ دکھتا ہوا وہاں آگ کے ہونے میں شک لاتا ہوں۔ یا مختلف شاستروں میں تخالف دیکھ کر شک پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً شاستروں میں جیو کو برہم کے ساتھ ایک بھی بتلایا گیا ہے اور اس سے مختلف بھی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ایک دوسری سے تیز کر دے گی۔ تب من کی وہ بے قراری جو ان امکانات میں ایک کے حق میں اور دوسرے کے خلاف فیصلہ کرنے کے لئے ہوا کرتی ہے۔ اس کا نام شک ہے۔ باہم مخالف رایوں سے بھی پیدا ہو سکتا ہے مثلاً بعض کہتے ہیں کہ روح موجود ہے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ موجود نہیں نیز شک ان صفات معینہ (پیدائش بذریعہ تقسیم) کے ادراک سے نمودار ہو سکتا ہے جو ایک شے (مثلاً آواز) دوسری اشیا کے ساتھ مشترکہ طور پر رکھتی ہے (مثلاً جوہر۔ اعراض۔ اعمال) شک ان اشیا کے ادراک سے بھی پیدا ہو سکتا ہے جو غیر موجود ہونے پر بھی دھوکے سے دکھائی دیا کرتی ہیں (مثلاً سراب میں پانی) یقین کرنے کی خواہش بھی شک پیدا کرتی ہے۔ چیزوں کے عدم ادراک سے (جو موجود ہو سکتی ہیں مگر ظاہر نہیں ہیں) یا ایسی خصوصیات معلوم کرنے کی خواہش سے جن کے ذریعے اسے یقین ہو سکے۔ کہ وہ شے وہاں موجود ہے یا نہیں اس سے بھی شک پیدا ہو جاتا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی طرف سے اس بارے میں خاص اضافہ یہ ہے۔ کہ وہ شک کی اقسام خمسہ کی تخصیص کی بجائے شک کی تحلیل بطور ذہنی حالت کے کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ بتلاتا ہے کہ ضروری نہیں کہ شک پانچ قسم کا ہی ہو۔ بلکہ کئی طرح کا ہو سکتا ہے۔ مگر شک کی ان ساری قسموں کے بارے میں یہ بات سب ہی نے تسلیم کی ہے کہ شک کی تمام صورتوں میں ذہن ایک امکان سے دوسرے امکان کی طرف ڈگمگایا کرتا ہے اور اس ڈگمگاہٹ کی وجہ یہ ہوتی ہے۔ کہ وہ مختلف امکانات کی نسبتی طاقت کے بارے میں فیصلہ کرنے میں اس لئے عاجز ہوتا ہے۔ کہ وہ صرف ان کی مشترکہ خصوصیات کو دیکھتا ہوا ان کی خاص اور فیصلہ کن صفات کو محسوس نہیں کرتا۔

باب ۱۲

یہ دیکھ کر شک پیدا ہوتا ہے۔ کہ ان میں سے کون سی بات درست ہے۔ آیا جیو برہم کے ساتھ ایک ہے یا اس سے مختلف۔ یا مختلف رشیوں کے اختلاف رائے کو دیکھ کر شک کی پیدائش ہوا کرتی ہے۔ مثلاً ویشیشک درشن کے فلسفیوں اور تعلیمات اپنشد میں یہ تخالف دیکھ کر یہ شک پیدا ہوتا ہے۔ کہ آیا حواس مادی اشیا ہیں یا انانیت کی پیداوار ہیں۔ یا کبھی ادراک اور استخراج کے درمیان شک نمودار ہو جاتا ہے۔ (مثلاً ایک زرد صدف کو دیکھ کر ہم کہتے ہیں۔ کہ یہ صدف نہیں ہے۔ کیونکہ صدف کا رنگ سفید ہوا کرتا ہے اور اس لئے شک پیدا ہوتا ہے۔ کہ صدف کا رنگ سفید ہوتا ہے یا زرد و قس علی ہذا۔)

وردنارائن کی تصنیف پرگیا پرتیران کا حوالہ دیتا ہوا وینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ اس نے جو شک کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے (۱) مشترکہ صفات کو دیکھنے سے (۲) مختلف ممکنات جاننے سے (۳) فضلا اور کتب مقدسہ کے باہمی تخالف سے۔ یہ تقسیم شک کے متعلق نیائے کے نقطہ نگاہ کی نقل ہے کیونکہ آخرالذکر دو قسمیں تو دراصل ایک ہی ہیں۔ اس کے بعد وینکٹ ناتھ نیائے کے اس نظریے کی تردید کرتا ہے جس کے مطابق واتساین نیائے سوترا ۱۱، ۲۳ کی تشریح میں کہتا ہے کہ خاص طور پر تمیز کرنے والی صفات سے بھی شک پیدا ہو سکتا ہے۔ مثلاً مٹی بو کی وہ صفت مخصوصہ رکھتی ہے۔ جو نہ تو ابدی حقایق مثلاً آتما میں پائی جاتی ہے اور نہ ہی عارضی اشیا پانی وغیرہ میں دیکھی جاتی ہے۔ اور قدرتاً یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ مٹی ابدی حقایق سے مختلف ہونے کی وجہ سے غیر ابدی ہے یا غیر ابدی اشیا سے مختلف ہونے کے سبب ابدی ہے۔ وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ اس مثال میں شک اس لئے پیدا نہیں ہوتا۔ کہ مٹی یہ صفت ممیزہ رکھتی ہے۔ بلکہ صرف اس لئے پیدا ہوتا ہے۔ کہ بو وار ہونا ابدیت یا غیر ابدیت کے فیصلے سے کوئی تعلق ہی نہیں رکھتا۔ کیونکہ بو کی صفت ابدی اشیا میں دیکھی جاتی ہے اور عارضی چیزوں میں پائی جاتی ہے۔ شک اس وقت تک موجود رہے گا۔ جب کہ کوئی خاص صفت ممیزہ جو ابدی یا غیر ابدی حقایق میں ہی پائی جاتی ہے۔ مٹی میں نہ پائی جائے۔ اور جس کی بنا پر یہ فیصلہ کیا جا سکے۔ کہ مٹی ابدی ہے۔ یا غیر ابدی۔ وینکٹ ناتھ مختلف توضیحات کی مدد سے بتلاتا ہے۔ کہ شک من کی وہ ڈگمگاہٹ ہے

۲۰۹

باب ۲

جو دو امکان کے درمیان پس و پیش اور تذبذب سے پیدا ہوتی ہے۔ وہ صرف تذبذب
اور علم کی کمی میں ہی شک کو نہیں دیکھتا۔ بلکہ وہ یہ بھی مانتا ہے۔ کہ یہ سوال کہ اس درخت
کا کیا نام ہے؟ شک میں داخل ہے۔ اس قسم کے سوالات کو جائز طور پر شک کہہ سکتے ہیں
کیونکہ وہ اُن دو ممکن ناموں کے بارے میں شک ظاہر کرتے ہیں۔ جو من میں دھندلے
طور پر تھرتھراتے ہوئے اس امر کی خواہش پیدا کرتے ہیں۔ کہ ان میں ایک یا دوسرے
کے حق میں فیصلہ کیا جائے۔ یہاں بھی دو ممکنات کے درمیان فیصلہ کرنے کی ناقابلیت
اس لئے پائی جاتی ہے۔ کہ فیصلہ کن عنصر کو جانا نہیں گیا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ ڈانواں ڈول
حالت ایک ایسے ذہنی اندازے پر ختم ہو جائے جو ممکن یا اغلب امور میں کسی کے حق میں
یا خلاف فیصلہ کرتا ہے اور جس کا نام اُوہ ہے (مگر اسے اُس اُوہ سے تمیز کرنا چاہئے۔
جو استخراج کے تعلق میں ترک (دلیل) کہلاتا ہے) جو شک کو احتمالِ غالب میں بدل
ڈالتا ہے۔ مگر انتاچاریہ جو مذہب رامانج کا بعد کا مصنف ہے۔ شک کو وہ حالتِ نفسی
خیال کرتا ہے۔ جس میں انسان اپنے روبرو کسی شئے کو دیکھتا ہے۔ مگر خاص صفات۔
علامات اور تخصیصات کو نہیں دیکھتا۔ اسے صرف دو امکانات (آدمی یا ٹھونٹھ)
یاد رہتے ہیں۔ سرمارتھ سدھی کی رو سے کسی سامنے کی شئے کا نامکمل ادراک اپنے
ساتھ ایک تحت الشعوری نقش بیدار کرتا ہے جو بجائے خود اُن تحت الشعوری نقوش
کو جگا دیتا ہے۔ کہ جن سے حافظے کی ایک پروازِ سبک رفتار کے ساتھ ایسے دو ممکنات
دکھلائی دینے لگتے ہیں۔ جن کے بارے میں فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس خصوص میں جو امر
زیر بحث ہے۔ وہ ان دونوں جماعتوں سے تعلق رکھتا ہے۔ جن میں ایک تو شارحین
کی وہ قلیل التعداد جماعت ہے۔ جس کا خیال ہے۔ کہ ہمارے روبرو موجود شئے کا
ادراک تصور پیدا کرتا ہے جو بجائے خود ایسے دو اور تحت الشعوری تصورات کو بیدار کرتا ہے
جو دو ممکن ہستیوں (مثلاً آدمی اور ٹھونٹھ) کو حافظے میں یک جا کر دیتے ہیں۔ اور دوسری
کثیر التعداد جماعت وہ ہے۔ جس کا خیال ہے۔ کہ ہمارے روبرو موجود شئے کا ادراک ۲۱۰
براہ راست ان دو ممکنات کا خیال دلاتا ہے جنہیں شک کہا جاتا ہے۔ پہلا نظریہ
دو یادداشتوں کو علم کے اندر منسلک کرتا ہوا ان کی ڈانواں ڈول حالت کو ایک
فیصلہ خیال کرتا ہے اور یہ رائے رکھتا ہے کہ شک میں بھی ایک فیصلے کو دوسرے فیصلے کی

باب نہم

جھوٹی قایم مقامی دی جاتی ہے۔ جو وہم کے مسائل اینختا کھیاتی (فیصلوں کا ناجائز طور پر ایک دوسرے کا قایم مقام ہونا) کے مطابق ہے۔ اور موخر الذکر نظریہ جو یہ مانتا ہے۔ کہ دو حکمات کی دو جداگانہ یادداشتیں ہوا کرتی ہیں۔ اس سے یہ تعبیر کی جاتی ہے۔ کہ راماینج حقیقت علم کا مفسر ہے۔ حقیقت علم کے یہ معنی ہیں کہ جو کچھ ہم محسوس کرتے ہیں وہ اپنی معروضی اور حقیقی بنیاد رکھتا ہے۔

غلطی اور شک کے بارے میں وینکٹ ناتھ کے خیالات

وینکٹ ناتھ کی رائے میں غلطی اُس وقت واقع ہوتی ہے۔ کہ جب کسی ہستی کے متعلق دو متضاد خواص کی پیشین گوئی ان کے تضاد و تباین کا خیال کئے بغیر کی جاتی ہے۔ اس کا سبب عام طور پر دوسرے ناقص ادراکی مبادیات کے تلازم کے ساتھ غلط نفسیاتی میلان ہے جیسا کہ صدف کو زرد اور ایک بڑے چاند کو چھوٹا اور دور دیکھنے میں پایا جاتا ہے۔ یا کسی شے کے متعلق متضاد محمولات کا نسبتی بیان جو مقلدین شنکر کے ظہور عالم کے متعلق حقیقی اور غیر حقیقی ہونے کے دعوے میں پیش کیا جاتا ہے[1]۔ اس کے خلاف شک اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب ایک مدرک خاصیت اُن دو یا زیادہ ہستیوں کے بارے میں تضاد نہیں رکھتی۔ جنھیں ایک دوسری سے خارج اور متضاد دیکھا جاتا ہے اور اس واسطے ان دونوں کا ایک ہی وقت میں موجود ہونا ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اور اسی لئے بعض نے اس حالت کو ایک قطب سے دوسرے قطب کی طرف جھولتے رہنے والی ذہنی حالت کہا ہے۔ ایک شے کی طرف ذہن کی استوار اور ایک قطبی حرکت کا نتیجہ مضبوط فیصلہ ہوتا ہے اور شک جیسا کہ آتم سدھی میں بیان کیا گیا ہے۔ ذہن کی کثیر القطبی ڈگمگاہٹ سے نمودار ہوتا ہے۔

---

[1] دیکھو۔ نیائے پریشدھی صفحہ ۵۰۔۵۲۔

باب ۲

ذہن کے رخ میں استواری نہ ہونے کا سبب ذہن کی فطرتی بناوٹ ہے جیسے ایک امکان میں قیام پذیر ہونے سے پہلے اس کے متضاد امکان کو لازمی طور پر ترک کرنا پڑتا ہے۔ بھٹارک گروؔ اس خیال کو تتور تنا کر میں دہراتا ہے۔ جب وہ شک کے معنی کسی خاص شے کے متعلق دو متضاد اور متباین خواص کا تلازم تبلاتا ہے۔ وینکٹ ناتھ کی رائے میں شک دو طرح کا ہے۔ ایک سمان دھرم سے اور ایک وِپرتی پتی سے یعنی جبکہ مختلف علامات دو یا زیادہ نتائج کی طرف اشارہ دیتی ہیں اور ان علامات کی نسبتی طاقت کا قطعی طور پر فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ پہلی حالت میں شک کی شرط وہ

۲۱۱

تذبذب ہے۔ جو ان دو متضادات امکانات سے پیدا ہوتا ہے۔ کہ جن کی نسبتی طاقت کا اندازہ اس لئے نہیں لگایا جا سکتا۔ کہ بعض یکساں خصوصیات اپنے اقرار کا اِدعا کرتی ہیں۔ چنانچہ جب ہم اپنے سامنے کوئی طویل شے دیکھتے ہیں۔ تب دو امکانات ہمارے درپیش ہوتے ہیں۔ وہ طویل شے انسان بھی ہو سکتی ہے اور کھمبا بھی کیونکہ دونوں ہی طویل ہوتے ہیں۔ جب کہ مختلف ذرائع علم مثلاً ادراک۔ التباس انتاج۔ شہادت وغیرہ چونکہ مختلف نتائج کی طرف لے جانے والے ہوتے ہیں اس لئے متعین نہیں ہو سکتے پر کسی شے یا نتیجے کے متعلق ہر دو امکانات ہمارے اِقرار کا اِدعا کرتے ہیں تب شک پیدا ہوتا ہے۔ کہ ان میں سے کس کو قبول کیا جائے۔ مثلاً جب ہم آئینے میں اپنی شبیہ دیکھتے ہیں جس کی تصدیق لمس سے نہیں ہوتی۔ تب اس عکس کی حقیقت کے متعلق شک پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح دھوئیں کو دیکھ کر آگ کی موجودگی اور روشنی کی موجودگی میں اس کی عدم موجودگی کے امکان کے بارے میں دو نتائج کے امکان کے باعث شک ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اپنشدوں میں ایسی عبارات موجود ہیں۔ جن میں سے بعض تو وحدتِ وجود کی تعلیم دیتی ہیں اور بعض ثنویت کی۔ اب اس بارے میں شک پیدا ہو سکتا ہے کہ ان میں کونسا بیان سچا ہے۔ وقس علیٰ ہذا۔ نیز دو مناقشوں کو دیکھ سن کر بھی شک پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً اہلِ ویشیشک تو یہ مانتے ہیں کہ حواس کی پیدائش مادے سے ہے اور اہلِ اپنشد کہتے ہیں۔ کہ ان کا ظہور روح سے ہے۔ یہ بھی ممکن ہے۔ کہ دو معمولی افراد کے مخالف دعاوی سے شک پیدا ہو جائے جیسے ادراک (مثلاً صدف کا زرد رنگ دکھلائی دینا) اور انتاج کے درمیان جو کھٹا ہے

باب ۲۱

کہ صدف زرد رنگ کی ہو نہیں سکتی یا روح کو بطور ایک مجسم ہستی کے دیکھنے اور شاستروں کی اس شہادت کے درمیان جو روح کو ایک ذرہ سا بتلاتی ہے۔

نیز دنیا کے متعلق یہ انتاجی علم کہ وہ ذرات کا مجموعہ ہے اور اس منقولی علم کے درمیان کہ اس کی اصل حقیقت برہم ہے شک پیدا ہو سکتا ہے۔ اہل نیائے کہتے ہیں۔ کہ طرفین کے متضاد دعووں سے بھی شک کی پیدائش ممکن ہے[1]۔ وینکٹ ناتھ

۲۱۲

کہتا ہے۔ کہ نیائے سوترا اور پرگیا پر بتیران اس بارے میں غلط ہیں۔ کہ وہ ادراک کی صفاتِ متماثلہ اور خصوصیات کو شک کی پیدائش کے لئے دو جداگانہ وجوہ خیال کرتے ہیں[2]۔ مٹی کی صفتِ مخصوصہ سے شک اٹھنے کی یہ توجیہ کی ہے کہ چونکہ یہ

---

[1] ۔ اَدیوت کار نے جو تعبیر کی ہے وہ یہ ہے۔ کہ ہر قسم کے شک میں تین عناصر موجود ہوا کرتے ہیں یعنی (۱) عام یا (۲) خاص علامات کا علم (۳) طرفین کے متضاد بیانات ذہن کی اس غیر یقینی حالت کے ساتھ جو متضاد ممکنات میں کسی ایک کو بھی مشخص طور پر نہ جاننے سے پیدا ہوتی ہے اور جس میں صفاتِ ممیزہ کو جاننے کی لگن موجود ہوتی ہے۔ اُدیوت کار کی رائے میں شک نہ صرف علم کے تخالف سے پیدا ہو سکتا ہے بلکہ طرفین کی رایوں کے تخالف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ وہ وپرتی پتی کو وادی ویرتی پتی خیال کرتا ہے۔ پرگیا پر بتیران کے وردھشو منشر کی بھی یہی رائے ہے۔ وینکٹ ناتھ اس نظریے کو نظریۂ نیائے کی اندھی تقلید خیال کرتا ہے۔

[2] ۔ اس شک کی توضیح کے لئے جو متماثل صفات کے ادراک سے پیدا ہوتا ہے۔ واتسائن آدمی اور کھمبے کی مثال پیش کرتا ہے جس میں بلندی وغیرہ کی صفاتِ متماثلہ عیاں ہوتی ہیں۔ لیکن خاص خصوصیات نہیں دیکھی جاتیں۔ خاص خصوصیات سے اٹھنے والے شک کی توضیح میں وہ بُو کی مثال پیش کرتا ہے جو مٹی کی صفتِ مخصوصہ ہے۔ وہ درویہ (جوہر) کرم (فعل)، گن (عرض) میں نہیں پائی جاتی اور اس بات کا شک پیدا کر سکتی ہے۔ کہ مٹی کو جوہر، فعل یا صفت میں سے کس کے اندر شمار کیا جائے۔ اسی طرح ہی مٹی کی صفتِ مخصوصہ بُو سے اس بارے میں بھی شک پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ مٹی ابدی ہے یا غیر ابدی۔ کیونکہ کوئی بھی ابدی یا غیر ابدی شے بُو کی خاصیت نہیں رکھتی۔

صفت غیر ابدی چیزوں میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کوئی شخص مٹی کو حقایق ابدی میں شمار کر سکتا ہے یا چونکہ یہ صفت مخصوص حقایق ابدی میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے مٹی کو غیر ابدی اشیا میں گنا جا سکتا ہے۔ مگر یہاں شک کی پیدائش خاص خصوصیت کے ادراک سے پیدا نہیں ہوتی۔ بلکہ ذہن کی اس تاخیر سے شک پیدا ہوتا ہے جو وہ ان اصلی صفاتِ ممیزہ (فصل) کے متعلق فیصلہ کرنے میں کرتا ہے۔ جو اس کے ایک یا دوسری جماعت میں شمار کئے جانے کو جائز قرار دیتی ہیں۔ بو بذات خود نہ تو ابدیت کی خصوصیت ہے اور نہ غیر ابدیت کی۔ اس لئے ابدی یا غیر ابدی حقایق میں اُن مماثل صفات کے متعلق سوال اٹھتا ہے جو بو دار مٹی میں پائی جا سکتی ہیں اور ایک جماعت بندی کی طرف راہنمائی کر سکتی ہیں۔ یہاں شک اس لئے نہیں پیدا ہوتا کہ بو مٹی کی ایک صفتِ مخصوصہ ہے بلکہ اس لئے کہ وہ ایسی صفاتِ مخصوصہ رکھتی ہے جو ابدی اشیا میں بھی پائی جاتی ہیں اور غیر ابدی اشیا میں بھی۔ بلکہ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ مٹی کی صفتِ بو اسے ابدی اور غیر ابدی حقایق سے تمیز کرتی ہوئی شک کی پیدائش کا موجب ہوتی ہے۔ تب یہ جواب دیا جا سکتا ہے۔ کہ شک اس صفتِ ممیزہ کے باعث پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس وجہ سے کہ مٹی ایسی صفات رکھتی ہے۔ جو ابدی اور غیر ابدی۔ دونوں قسم کی اشیا میں پائی جاتی ہیں بعض کا یہ خیال ہے۔ کہ جو شک وِپرتی پتی (یعنی طرفین کے مدلل بیانات سن کر تذبذب کی حالت) سے پیدا ہوتا ہے۔ اُسے بھی سمان دھرم (مماثل خصوصیت کا ادراک) سے پیدا ہونے والا شک کہہ سکتے ہیں کہ مخالف بیانات اس بارے میں باہم متماثل ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ انھیں طرفین یکساں طور پر سچے خیال کرتے ہیں۔ مگر ونیکٹ ناتھ اس رائے کے ساتھ اتفاق نہیں رکھتا۔ اس کی رائے میں شک صرف اس وجہ سے پیدا نہیں ہوتا کہ طرفین اپنے متضاد اعلانات کو سچے خیال کرتے ہیں۔ بلکہ متضاد اعلانات کے حق میں دلائل کو یاد رکھنے کی وجہ سے جبکہ ان دلائل یا صحت کے امکانات کے بارے ہم متعین طور پر کچھ نہیں کہہ سکتے۔ پس وپرتی پتی کو شک کا ایک جداگانہ ماخذ سمجھنا چاہیئے۔ شک عام طور پر دو امکانات کے درمیان پیدا ہوا کرتا ہے۔ مگر ایسے حالات کا بھی امکان ہے۔ کہ دو شک باہم مختلط ہو کر

ایک پیچیدہ شک معلوم ہونے لگتے ہیں۔ چنانچہ جب یہ بات معلوم ہوجاتی ہے۔ کہ دو شخصوں میں سے ایک چور ہے۔ مگر یہ خبر نہیں ہوتی کہ چور ہے کون۔ تب یہ شک اٹھتا ہے کہ "شاید یہ ہو یا وہ آدمی چور ہو" اس حالت میں دو شک موجود ہوا کرتے ہیں ایک تو یہ کہ "یہ شخص شاید چور ہو یا نہ ہو" اور "وہ شخص شاید چور ہو یا نہ ہو" اور یہ دونوں شک باہم مل کر ایک پیچیدہ شک کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ پیچیدہ شک کو تسلیم کرنے کی ضرورت اس حالت میں جاتی رہتی ہے۔ جبکہ اس امر کے یہ معنی لئے جاتے ہیں۔ کہ چور ہونے کی صفت کا دو شخصوں کے درمیان شک پیدا ہو رہا ہے۔ مگر شک کے اندر ایک اِدعائی صفت بھی موجود ہوتی ہے۔ اس حد تک کہ جہاں اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ دو ممکنات میں سے اگر ایک کو نہ مانا جائے۔ تب دوسرے کو ضرور ماننا ہوگا۔ لیکن چونکہ یہ فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ کہ کون سا امکان مسترد ہو چکا ہے اس لئے شک پیدا ہوتا ہے۔ مگر شک اور اِدعائی رویے میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ ہر قسم کے شک میں یہ بات مفہوم ہوا کرتی ہے کہ مشکوک صفت طرفین میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق رکھتی ہے[1]۔

مگر ایسے حالات کا بھی امکان ہے۔ کہ جن میں دو ایسے امکانات درپیش ہوں۔ کہ صفت مشکوک ان میں کسی پر بھی عاید نہ ہو سکتی ہو۔ اور یہ حالت ان حالات سے مختلف ہے۔ جن میں ایسے امکانات ہوتے ہیں کہ اگر ان میں سے ایک میں صفت مشکوک کو موجود نہ مانا جائے۔ تو دوسرے میں وہ سچ مچ موجود ہوگی۔ ان ہر دو نقاطِ نگاہ سے ہم شک کی مزید دو قسمیں پاتے ہیں۔ مثلاً جب ہم گھاس کے جلتے ہوئے تودے سے ایک بڑے پیمانے پر دھواں اٹھتا دیکھتے ہیں۔ تب ہمارے دل میں یہ شک اٹھتا ہے۔ کہ یا تو کوئی ہاتھی ہے یا پہاڑی۔ اس حالت میں ایک امکان سے انکار دوسرے امکان کے اقرار کو لازم نہیں ٹھیرتا۔ تذبذب (ان۔ ادھیوسائے شلاً "اس درخت کا کیا نام ہوگا") کو ہم نفس کی ایک جداگانہ حالت نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اسے بھی ہم شک کی ایسی مثال خیال کر سکتے ہیں۔ کہ جس میں ان گنت ممکن اسما کے درمیان شک

[1] نیائے پریشدھی صفحہ ۶۶۔

باب ۱۷

پیدا ہوتا ہے۔ جن کے ساتھ وہ درخت تعلق رکھتا ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ وینکٹ ناتھ ان لوگوں کے خیال کی تردید کرتے ہیں کامیاب نہیں ہو سکا۔ جو تذبذب یا تفتیش کو ذہن کی ایک جداگانہ حالت خیال کرتے ہیں۔ اُوہ (احتمال غالب جیسے وہ ضرور آدمی ہوگا) دو تحلیوں کے درمیان ذہن کی ڈگمگاہٹ ظاہر نہیں کرتا بلکہ وہ ذہنی حالت ظاہر کرتا ہے جس میں ایک طرف کا امکان مضبوط تر ہونے کے باعث اس پہلو کو اس قدر غالب قرار دیتا ہے۔ کہ اسے شک کہہ ہی نہیں سکتے جہاں اس قسم کا احتمال غالب بذریعۂ ادراک حاصل ہوتا ہے۔ وہ ادراک ہی سمجھا جاتا ہے اور جب یہ قیاس سے حاصل ہوتا ہے۔ تب اسے قیاس ہی کہتے ہیں۔

وینکٹ ناتھ رامانج کی تقلید کرتا ہوا صرف تین پرمان مانتا ہے۔ پرتکش انومان اور شبد پرمان۔ گر رامانج گیتا کی[1] اپنی تفسیر میں یوگ کے وجدانی علم کو ایک جداگانہ ذریعے علم خیال کرتا ہے لیکن وینکٹ ناتھ کی رائے ہے کہ یوگ کا وجدانی علم ادراک میں شامل کیا جا سکتا ہے اور اسے جدا اس لئے خیال کیا جاتا ہے کہ یوگ سے حاصل ہونے والا ادراک ادراک کا ایک خاص پہلو ظاہر کرتا ہے[2] صحیح یادداشت کو بھی ایک جائز پرمان سمجھنا چاہئے۔ اور اسے جداگانہ ذریعۂ علم جاننا درست نہیں ہے بلکہ اسے اُسی پرمان کے اندر شامل کرنا چاہئے جو یادداشت کے لئے ذمہ دار ہے۔ (یعنی ادراک)[3]

سیگھ ناداری یادداشت کے پرمان ہونے کے دعوے پر بحث کرتا ہوا کہتا ہے کہ حافظہ پرمان کی اس لازمی شرط کو پورا کرتا ہے۔ کہ یہ اپنے ظہور کے لئے کسی اور شے پر

---

[1] گیتا بھاشیہ ۱۵-۱۵-

[2] وشنو چت بھی اپنی پرمیہ سنگرہ میں یہی تسلیم کرتا ہے کہ رامانج صرف تین پرمان قبول کرتا ہے۔

[3] بھٹارک گرو اپنی تصنیف تتوا رتنا کر میں اس خیال کی تائید کرتا ہے۔ وردوشنو مشرا اپنی تصنیف پرگیا پرتیران میں ویدیہ (ایشور کی رحمت سے حاصل شدہ علم وجدانی) اور سوئم سدھ (قدرتی اور خود بخود ثابت) کو علم کے جداگانہ ذرایع خیال کرتا ہے۔ مگر یہ بھی ادراک کی ہی مختلف صورتیں ہیں۔

باب ۱۱
۲۱۵

انحصار نہیں رکھتا۔ کیونکہ یادداشت خود بخود کام کرتی ہوئی اپنے ظہور کے لئے کسی اور شے پر منحصر نہیں ہوا کرتی۔ یہ سچ ہے۔ کہ یادداشت میں اشیا کی نموداری اس امر پر انحصار رکھتی ہے۔ کہ وہ پہلے ادراک میں آچکی ہیں۔ لیکن یادداشت کا عمل خود بخود ہوا کرتا ہے۔[1] مگر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ کہ چونکہ یادداشت کے ذریعے نمودار ہونے والی اشیا کبھی ظہور پذیر نہ ہو سکتیں اگر وہ پہلے ادراک کا معروض نہ ہوتیں۔ اور اگرچہ جہاں تک حافظے کے عمل کا تعلق ہے یہ جزوی طور پر درست ہے اور اس شے کے لحاظ سے جس کو وہ ظاہر کرتا ہے۔ نادرست ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار ادراک سابقہ پر ہے۔ یہ پرمان کی خود بخود روشن ہونے کی لازمی شرط کو پورا نہیں کرتا۔ اس کے جواب میں میگھ ناداری کہتا ہے۔ کہ یہ اعتراض درست نہیں ہے۔ کیونکہ خود بخود ظہور ایک ہی وقت میں یاد آئی ہوئی شے کی نموداری بھی ہے اور اس لئے یاد آئی ہوئی شے کا ظہور کسی اور شرط پر انحصار نہیں رکھتا۔ اس واسطے حافظہ اپنے ظہور اور اپنے معروض کے اظہار میں دونوں طرح سے ہی درست پرمان ہے۔ اس تعلق میں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اظہارِ علم کے معنی لازمی طور پر اظہارِ معروض کے بھی ہیں۔ اس لئے اظہارِ معروض کو کسی اور شرط پر منحصر نہیں سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ یہ انکشافِ علم کے ساتھ خود بخود ہی نمودار ہوا آتا ہے۔[2]

بہت سے دیگر نظاماتِ فلسفہ میں پرمان کی ایک یہ شرط بھی قرار دی گئی ہے کہ شے معلومہ ایسی ہو کہ اس کا پہلے کبھی علم نہ ہوا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ ان نظامات میں یادداشت کو پرمانوں میں شمار ہی نہیں کیا گیا۔ میگھ ناداری اس پر اعتراض کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو شرط لگائی گئی ہے۔ وہ اس بات کو صاف طور پر بیان نہیں کرتی۔ کہ اس شے کا علم جسے مسترد کرنا منظور ہے۔ خود مُدرک سے تعلق رکھتا ہے یا دیگر اشخاص سے۔ پائدار معروضات (مثلاً آتما یا آسمان) کا کئی لوگ ادراک حاصل کر چکے ہیں لیکن ان کے ادراک کے باعث موجودہ شخص کے ادراک یا استناج کی درستی سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ادراک یا استنتاج کا موضوع وہ ہونا چاہئے جس کا موجودہ شخص

---

[1] میگھ ناداری کی نئے دیومنی۔

[2] ایضاً

مدرک کبھی ادراک نہ کرچکا ہو۔ کیونکہ جب کوئی شخص اس شے کا ادراک چاہتا ہے۔ جیسے
وہ پہلے بھی جانتا ہے اور اب پھر اسے دیکھتا ہے۔ تو اس کا ادراک غیر صحیح ہوگا اور
اسی طرح جب ایک شے آنکھوں سے دیکھی ہوئی دوبارہ لمس کے ذریعے محسوس کی جاتی ہے
تب اس کا لمسی ادراک غیر صحیح ہوگا۔ اس کا جواب اکثر اوقات یہ دیا جاتا ہے (جیسا کہ
دھرم راجا دھویذر نے اپنی تصنیف "ویدانت پری بھاشا" میں دیا ہے) کہ جب کسی
پہلے معلوم شدہ چیز کا دوبارہ ادراک ہوتا ہے۔ تب وہ ایک نئی زمانی خاصیت
رکھتی ہے اور اس لئے وہ ایک نئی شے شمار ہونی واجب ہے اور اس طرح اس کا مابعد
کا علم بھی صحیح تصور ہو سکتا ہے۔ میگھ ناداری اس کے خلاف یہ کہتا ہے۔ کہ اگر نئی زمانی
صفت اس شے کو نیاپن دے سکتی ہے۔ تب تو تمام چیزیں مع حافظہ نئی شمار ہوں گی۔
اور اس شرط کے ذریعے کہ معروض نیا ہونا چاہئے۔ کوئی شے کبھی مسترد نہ ہو سکے گی۔

اور لوگوں کا خیال ہے کہ کسی حسی یا استخراجی علم کی صحت کی ایک شرط یہ ہے۔
کہ اس کے متعلق دوسرے حواس کی شہادت لی جائے۔ جس طرح کسی مرئی شے کے متعلق
شک ہونے پر اسے چھوکر جانچا جاتا ہے۔ اس قسم کے فلسفی شہادت مُوثقہ کو
برمان کی لازمی شرط خیال کرتے ہیں۔ میگھ ناداری اس پر یہ اعتراض کرتا ہے۔ کہ
اس حالت میں تو ہر ایک برمان دوسرے برمان پر انحصار رکھے گا اور اس طرح استدلال
دوری نمودار ہوگا[1]۔ اس کے علاوہ بودھوں کا متعین علم جو تابُدی قسم سے ہے۔
اس خیال کے مطابق ایک برمان سمجھا جائے گا۔

وینکٹ ناتھ سے مختلف طور پر میگھ ناداری کہتا ہے۔ کہ رامانج ان پانچ
پرمانوں کو مانتا تھا۔ پرتیکش۔ انومان۔ اُپمان۔ شبد پرمان۔ اور ارتھاپتی۔

وینکٹ ناتھ ادراک کو براہ راست وجدانی علم (ساکشات کاری پرما)
خیال کرتا ہے۔ اسے یا تو علم کی ایک خاص نوع (جاتی روپ) خیال کر سکتے ہیں
یا اسے خاص حالات کے اندر علم (اُپادھی روپ) تصور کیا جا سکتا ہے۔ یہ اپنی
ذات میں جیسے خاص خود آگاہی کے ذریعے بطور ادراک محسوس کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] ایضاً۔

باب ۱۷

نا قابلِ تعریف ہے (گیان سو بھاو وِشیش سواتما ساکشی) منفی طور پر اس کی یوں تعریف کی جا سکتی ہے۔ کہ وہ ایسا علم ہے جو دوسرے وقوف مثلاً انتاج یا زبانی علم اور حافظے کی مانند پیدا نہیں ہوتا۔[۱] وردوشنو نے بھی اپنی تصنیف مان یاتھا تمیہ نرنے میں ادراک کو ایک صاف اور واضح ارتسام یا اثر بتلایا ہے۔ اور صفائی اور وضاحت

۲۱۷

سے اس کی مراد معروض کی خاص اور بے مثال علامات (لکشن) کی نمو داری ہے جو زبانی علم یا انتاج میں صفاتِ عامہ کی نمو داری سے مختلف ہے۔

میگھ ناداری ادراک کو اشیا کا براہِ راست علم بتلاتا ہے اور اس علم کے براہ راست ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس علم کی پیدائش اور پرمانوں پر انحصار نہیں رکھتی۔ بے شک یہ بات درست ہے۔ کہ حسّی ادراک اعمالِ حواس پر منحصر ہے۔ مگر یہ کوئی اعتراض نہیں ہے۔ کیونکہ حواس تو وہ اسبابِ عامہ ہیں۔ جو قیاس میں بھی ہیتو کے ادراک کا ذریعہ ہوتے ہیں۔[۲] انتاج سے ممیز طور پر ادراک کا براہِ راست ہونا اس بات سے ظاہر ہے۔ کہ استخراجی علم ہمیشہ دیگر وقوف کی وساطت سے ہوا کرتا ہے[۳] میگھ ناداری ادراک کی اس تعریف پر بطور نقشِ واضح کے جو وردوشنو مشتہر کرتے کی ہے۔ اس بنا پر اعتراض کرتا ہے کہ وضاحت ایک نسبتی اصطلاح ہے۔ استخراج میں بھی مختلف درجوں کی وضاحت پائی جاتی ہے۔ آگاہی کی صفائی بھی ادراک کی تعریف

---

[۱] وینکٹ ناتھ کی نیائے پرِشدھی صفحہ ۷۰۔ اس رائے کی تائید پرمیہ سنگرہ اور تتو رتنا کر سے بھی ہوتی ہے۔

[۲] نیئے دیومنی۔

[۳] بعض نے براہ راست ہونے (ساکشتو) کے معنی سورو یا دھی (اس کی اپنی آگاہی) بتلائے ہیں۔ مگر اس قسم کی توجیہ قابلِ اعتراض ہے کیونکہ استخراجی علم بھی معروض کی بعض علامات کو ظاہر کرتا ہے اور اگر ستو روپ کے معنی معروض کی فطرت محض لئے جائیں۔ تب یہ تعریف خود ادراک پر بھی صادق نہ آسکے گی۔ کیونکہ ادراک نہ صرف اپنے معروض کا اظہار کرتا ہے۔ بلکہ اس کا دوسری اشیا کے ساتھ تعلق بھی دکھلاتا ہے اور اس واسطے اس معروض کی حدود سے جیسی کہ وہ بذاتِ خود ہے۔ تجاوز کر جاتا ہے۔

کے لئے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک قسم کی آگاہی اسی قدر وضاحت رکھتی ہے جس قدر کہ جانی جاتی ہے اور ادراک کی تعریف بطور حسی علم کے بھی قابل اعتراض ہے۔ کیونکہ اس حالت میں یہ صرف اسی غیر مشخص علم (نروکلپ) پر صادق آسکے گی۔ جس میں معروض کی بعض خصوصیات حسی علم کی راہ سے منقش ہوا کرتی ہیں۔ مگر وہ اس کو آگے بڑھا کر متعین (سیوی کلپ) علم کی صورت میں نہیں لا سکتی۔

وینکٹ ناتھ اور میگھ ناداری دونوں کی ہی یہ رائے ہے۔ کہ کوئی بھی بیرونی شے سوائے کسی صفت مخصوصہ اور کلیات کے کبھی حسی ادراک سے سمجھ میں نہیں آسکتی۔ راما نج کی تقلید میں وہ کہتے ہیں کہ جو بھی اشیا دیکھنے میں آتی ہیں۔ اسی وقت ہی ان کی بعض صفات مخصوصہ کو دیکھا جاتا ہے ورنہ اس امر کی توجیہ مشکل ہوتی۔ کہ وہ بعد میں کس طرح مختلف خواص کے ساتھ دیکھنے میں آتی ہیں۔ اگر وہ لمحۂ اول میں نہ جانی جائیں۔

تو وہ بعد کے لمحات میں اپنی حالت تکمیل میں نسبتی طور پر نہ جانی جا سکتیں۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے۔ کہ انھیں لمحۂ اول میں ہی پہچانا گیا تھا۔ لیکن لمحۂ اول کے زمانہ قلیل میں خود کو پورے طور پر ظاہر نہ کر سکتی تھیں۔ ویدارتھ سنگرہ میں تمام ادراکات کے تشخص کی توضیح اس بات سے کی گئی ہے کہ ان کے ادراک کے لمحۂ اول میں ہی کلیات کو پہچان لیا جاتا ہے۔ اس توضیح کی بنا پر بعض مفسر یہ سوچنے لگے ہیں۔ کہ ادراک کے لمحۂ اول میں صفات مشخصہ کی شناخت صرف کلیات پر اس وجہ سے صادق آسکتی ہے۔ کہ اس میں ان بہت سے افراد کا ایک ہی پرواز میں انجذاب پایا جاتا ہے۔ جس کا لمحۂ اول میں آغاز ہونا ضروری ہے۔ تاکہ وہ لمحۂ دیگر میں پورے طور پر ظاہر ہو سکے۔ لیکن میگھ ناداری کہتا ہے۔ کہ رنگ وغیرہ کی مانند دوسری صفات مخصوصہ کا علم بھی خاص اختلافات رکھتا ہے جبکہ شے نزدیک یا دور ہو۔ اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ واحد احساس رنگ میں الوان کی تدریجی مختلف کیفیات کو جانا جاتا ہے اور وہ بھی ادراک کے لمحۂ اول میں ہی جانی جاتی ہیں اسی دلیل کی رو سے جس کے مطابق ادراک کے لمحۂ اول میں کلیات کی شناخت کا اقرار کرنا پڑا تھا۔

یہ اعتراض کیا جاتا ہے۔ کہ کل علم کی انفرادیت (وشششتو) اور تعین کا تصور ناقابل فہم و تعریف ہے۔ جو موجود ہیں وشتو (وہی) شئے دار اور زختہ نسبتیت

باب ۲۷

نہ تو ان کے ساتھ ایک ہو سکتی ہے اور نہ ان سے مختلف۔ کیونکہ رشتہ رکھنے والوں اور رشتے سے الگ ہم رشتہ داری کو بطور ایک حقیقت کے نہیں جانتے۔ نیز ہم تعینات یا رشتے داری کو نہ تو ایک وقوف میں دو حقیقتوں کا ظہور کہہ سکتے ہیں اور نہ اسے دو وقوف کی بلا وقفہ و فصل نمو داری خیال کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ایک خاص منفرد توضیح میں (مثلاً صراحی اور گھڑے کی آگاہی میں) اگرچہ دو وقوف بلا وقفہ نمودار ہوتے ہیں لیکن وہ اپنی بے شکل جدائی کو کھو نہیں دیتے۔ جیسا کہ اس آگاہی میں ان کی ثنویت سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ اس واسطے کسی طریق سے بھی ہم تعلق اور متعلقین سے الگ تعین کے تصور پر رسائی حاصل نہیں کر سکتے۔

اس کے جواب میں میگھ نا داری کہتا ہے کہ اس فقرہ "ایک سفید گائے لاؤ" میں فعل ایک باصفت وجود "سفید گائے" کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ نہ کہ سفیدی اور گائے کے جداگانہ عناصر کی طرف۔ سفید گائے کے معین تصور میں رشتہ اور رشتہ رکھنے والے دونوں ہی شامل ہیں۔ اتصالی ادراک مثلاً "ایک انسان چھڑی لئے ہوئے" میں یہ اتصالی رشتہ براہ راست مدرک ہوا کرتا ہے۔ اس لئے ایک متعین وجود کا تصور تعلق اور تعلق داروں سے جدا ہونے کی بجائے ان پر دلالت کرتا ہے[1]۔ پس تعلق اور تعلق رکھنے والے مل کر ایک متعین وجود کا تصور پیدا کرتے ہیں۔ متحد کرنے والی صفت جو تشخص کو وجود میں لاتی ہے۔ کوئی خارجی حقیقت ہونے کی بجائے اس امر واقعہ میں

۲۱۹

شامل ہے کہ دنیا کی تمام حقائق اپنے ظہور کے لئے ایک دوسری کی محتاج ہیں اور یہی باہمی حاجت مندی ہی ان کے اس رشتۂ اتحاد کو پیدا کرتی ہے[2]۔ جس کے ذریعے وہ ادراک متعین کے اندر متحدہ صورت میں نمودار ہوتی ہیں۔ حقایق کی یہ باہمی حاجت مندی ہی ان کے علم میں بطور ایک مربوط تجربے کے جو معاً ہوتا ہے۔ ممد ہوتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان کسی قسم کے خیال کا توسل یا انعطاف نہیں ہوتا[3] اور عالمگیر تجربہ اشاعر کا

---

[1] نئے بریومنی۔

[2] ایضاً

[3] ایضاً

شاہد ہے۔ کہ ہمارے سب ادراکات۔ خیالات اور تصورات ہمیشہ منتعلق اور مربوط حالت میں نمودار ہوا کرتے ہیں۔ تمام لسانی بیانات ہمیشہ ہی تقریر کے مطلب کو ایک منتعلق اور مربوط صورت میں ظاہر کرتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تو تقریر کے ذریعے ہمارے تصورات کا دوسروں پر اظہار ناممکن ہوتا۔

نروکلپ (غیر متعین) علم سُوشُدہ تو قوف ہے جس میں کسی موضوع کی بنیادی صفات پر نظر رکھ کر اس کی دیگر صفات کو بالتفصیل نہیں دیکھا جاتا [1] اس کے خلاف سوی کلپ (متعین) علم وہ وقوف ہے۔ جس میں کسی معروض کی صفات و خواص کو اُن علامات ممیزہ کے ساتھ دیکھا جاتا ہے جن کے ذریعے وہ دیگر اشیا سے تمیز کیا جا سکتا ہے [2]

بصری ادراک کی مثال پر دوسرے حواس کے ادراک کی بھی توجیہ کیجا سکتی ہے سمواۓ کا جو تعلق اہل نیائے نے تسلیم کیا ہے۔ اسے رامانج اس لئے مسترد کرتا ہے۔ کہ اس کی تعریف کرنا اور اسے الگ جداگانہ ثبوت کے طور پر ماننا مشکل بات ہے۔ کئی طرح کے تعلقات مثلاً شامل اور شمول اور اتصال وغیرہ تجربے میں ان اطراف مختلفہ میں نمودار ہوتے ہیں جن میں اشیا ایک دوسرے سے تعلق کی حاجت مند ہوتی ہیں اور وہی اُن تعلقاتِ مختلفہ کی فطرت کو معین کرتی ہیں۔ جو حسی تجربے میں مدرک ہوتے ہیں [3]

وینکٹ ناتھ یہ بھی بتلاتا ہے۔ کہ وہی ترتیبات (سامگری) جو جوہر اور عرض کی آگاہی کو نمودار کرتی ہیں۔ تعلقات کی آگاہی کو ظہور میں لاتی ہیں۔ کیونکہ اگر ادراک کے لمحۂ اول میں تعلقات کو نہ جانا جاتا۔ تو وہ لمحہ دیگر میں نیست سے ہست نہیں ہو سکتے تھے

---

[1] نے دیومنی۔

[2] ایضاً۔ اور نیائے پرشدھی صفحہ ،،۔

[3] نروکلپ علم وہ ہے۔ جس میں بعض مثبت علامات کا تصور شامل ہوتا ہے اور جو حس کے براہِ راست عمل کے ذریعے لمحۂ اول میں تحت الشعوری یاد کو اُبھارتا ہے۔ سوکلپ میں ان اختلافات کی طرف توجہ دی جاتی ہے جو عمل حافظہ سے نمودار ہوتے ہیں۔

باب ۲۷

متعلق ہونا صفتِ حقایق ہے[1] حقایق کی آگاہی لازمی طور پر تعلقات کی آگاہی ظاہر کرتی ہے۔

مذہب رامانج کے ارکان متاخرہ کی توضیح کی روشنی میں ادراک

رامانج اور اس کے مقلدین تین قسم کے پرمان مانتے تھے۔ ادراک استنتاج اور منقولات۔ جو علم براہ راست اور بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے۔ ایسے ادراک (پرتیکش) کہا جاتا ہے۔ اس علم کی صفتِ مخصوصہ یہ ہے۔ کہ یہ اور کسی علم کے توسل کا محتاج نہیں ہوتا۔ ادراک تین طرح کا ہے۔ ایشور کا ادراک یوگیوں کا ادراک عوام کا ادراک یوگیوں کے ادراک میں ذہن کا وجدانی ادراک یا رشیوں (اہل بصیرت) کا ادراک شامل ہے اور یوگیوں کا ادراک عمل یوگ کی بدولت تنویر خاص سے پیدا ہوتا ہے۔ ادراکِ عامہ دو طرح کا ہے۔ سوی کلپ (متعین) اور نرو کلپ (غیر متعین)۔ سوی کلپ پرتیکش وہ ادراکِ متعین ہے جس میں ان پچھلے زمانوں اور مختلف حوالات کا تصور پایا جاتا ہے۔ جن میں پیشتر اس شے مدرک کا تجربہ کیا گیا تھا۔ مثلاً جب ہم صراحی دیکھتے ہیں۔ ہمیں اس کے گذشتہ زمانے میں مختلف مقامات پر دیکھنے کا خیال آیا کرتا ہے اور صراحی کا دوسرے زمانوں اور مقامات کی طرف اشارہ اور اس اشارے کے متعلقہ ارتباطات ادراکات میں وہ صفتِ تشخص پیدا کر دیتے ہیں۔ جس کی بدولت وہ سوی کلپ کہلاتے ہیں[2]۔ مگر وہ ادراک جو اپنے معروض کی صفاتِ مخصوصہ ہی ظاہر کرتا ہے۔ صراحی کو صراحی بتلاتا ہوا گذشتہ تعلقات کی طرف کوئی براہ راست اشارہ نہیں دیتا۔ وہ غیر متعین ادراک

---

[1] رامانج سدھانت سنگرہ قلمی نسخہ صفحہ ۲۹۔

باب ۲

(نرِوکلپ گیان) کہلاتا ہے[1]۔ نرِوکلپ گیان کی یہ تعریف اس گیان کے متعلق رامانج کے تصور کو فلسفۂ ہند کے دیگر نظامات کے تصورات سے تمیز کر دیتی ہے۔

فلسفۂ رامانج کے مطابق یہ بات صاف ظاہر ہے۔ کہ نرِوکلپ اور سوی کلپ گیان اپنی فطرت میں ممیز اور متصف ہوتے ہیں اور ان اشیا کو ظاہر کرتے ہیں۔ جو اپنی فطرت میں مشروط اور باصفت ہوتی ہیں[2]۔ وینکٹ کہتا ہے کہ غیر متعین یا غیر مشروط علم کا کوئی بھی ثبوت نہیں ہے۔ علم اپنی نموداری کے پہلے مرحلے پر بھی متعین ہوتا ہے جیسا کہ اہل نیائے کہتے ہیں۔ کیونکہ ہمارا تجربہ اس کے بالکل ہی خلاف ہے۔ حتیٰ کہ ننھے بچوں گونگوں اور ادنےٰ حیوانات کا علم بھی اگرچہ کوئی تصورات و اسماء نہیں رکھتا لیکن کسی نہ کسی صورت میں متشخص ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ چیزیں ہماری رغبت و نفرت کو ظاہر کرتی ہیں۔ اسی طرح جنھیں وہ چاہتے ہیں اور جن سے وہ ڈرتے ہیں۔ اس کا بھی اظہار چیزوں سے ہوتا ہے[3]۔ اگر ان حیوانات وغیرہ کے نام نہاد غیر متعین ادراکات سچ مچ کیفیتی رنگ سے بالکل ہی معرا ہوتے۔ تب وہ کیونکر دلکش اور موافق یا قابل نفرت ہوسکتے تھے؟ اہل نیائے اس بات پر زور دیا کرتے ہیں۔ کہ تمام مرکب جوہر و عرض یا علم متشخص سے پہلے ضروری عرض (صفت) کے سادہ تر عنصر کا علم ہوا کرتا ہے لیکن یہ بات ایک قلیل حد تک محدود ہے۔ جیسا کہ ہم ادراکِ اکتسابی میں پاتے ہیں۔ میں صندل کے ایک ٹکڑے کو خوشبودار پاتا ہوں۔ خوشبو دیکھنے میں نہیں آتی۔ مگر صندل کے ٹکڑے کی رنگت وغیرہ کا نظارہ اور شناخت اُس خوشبو کی یاد دلاتے ہیں۔ جو اس وقت براہ راست نظارے سے تعلق رکھتی ہے۔ یہاں ضروری ہے۔ کہ پہلے صندل کی صفاتِ بصری کا ادراک ہو۔ تاکہ اس کی بدولت خوشبو کے وہ تحت الشعوری نقوش جو حاسہ شامہ سے تعلق رکھتے ہیں نمودار ہو کر اس کی یاد دلائیں اور بالآخر اسے حاسۂ بصر کے مدرک صفات کے ساتھ مرتبط کر دیں۔ مگر جوہر اور اعراض کے ادراک میں اس قسم کے مرکب ادراک کو پیدا کرنے والے عناصر

۲۲۲

---

[1] رامانج سدھانت سنگرہ قلمی نسخہ ۱۹۸۸ء۔

[2] نیائے پریشدھی صفحہ ۷۷۔

[3] نیائے سار شرح نیائے پریشدھی مصنفہ سری نواس صفحہ ۷۸۔

باب ۲ۓ

کا تواتر ماننا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مبادی جو اعراض کا ادراک پیدا کرتے ہیں اور وہ جو جوہر کے ادراک کے موجب ہوتے ہیں وہ ایک ہی آن میں حواس کے روبرو نمودار ہوتے ہیں اور بعینہ ایک ہوتے ہیں[1] وہی ہیں۔ اس بحث میں بڑی بات جو قابل غور ہے وہ یہ سوال ہے کہ تعلقات کا علم براہ راست ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر تعلقات کو ان اشیا وصفاتِ مدرکہ کی اصلی فطرت مان لیا جائے۔ تب لازمی طور پر یہ بات ماننی پڑے گی۔ کہ دیکھنے کے لمحۂ اول میں اشیا وصفاتِ مدرکہ کے ساتھ ہی تعلقات کا ادراک ہوا تھا۔ اگر اشیا کے ساتھ صفات کا تعلق ان کی فطرت میں ہی موجود اور لاینفک (سموائے) مانا جائے۔ تو یہ ایک حقیقت ہونے کی وجہ سے اسے آنکھ سے دیکھے جانے کے لائق خیال کیا جا سکتا ہے اور چونکہ یہ شے اور صفات کو جوڑنے والا اصلی جوہر ہے۔ تب اس امر سے کہ یہ شے اور صفات کے ساتھ ساتھ آنکھ سے دیکھا جاتا ہے یقین ہو جانا چاہئے۔ کہ شے اور صفات کی نسبت بھی آنکھ سے دیکھی جاتی ہے۔ کیونکہ اگر مان لیا جائے۔ کہ سموائے کو دیکھا جا سکتا ہے۔ تب تو اس میں کوئی اعتراض ہی نہیں ہو سکتا۔ کہ شے اور صفات کو دیکھا جاتا ہے۔ کیونکہ سموائے ہی انھیں متصف و مشروط کرتا ہے صفات اور شے کی مانند۔ ان کا رشتہ بھی جو ان کی رشتہ داری کا موجب ہوتا ہے حواس سے مدرک ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر تعلق کو اشیا اور صفات کے ادراک کے وقت بذریعۂ حواس محسوس نہ کیا جا سکتا[2] تب یہ کسی اور طریق سے یا کسی اور وقت ادراک میں نہ آ سکتا۔

سوی کلپ ادراک میں حاسۂ بصر اور دیگر حواس کے تلازم کے ساتھ ارتسامات نمودار ہوتے ہیں اور حواس کی راہ سے حاصل شدہ مبادی کے ساتھ تعاون کرتے ہوئے

۲۲۳

تحلیل وترکیب۔ انجذاب وافتراق۔ اور مماثل تصورات کے باہمی مقابلے کے اندرونی عمل کو پیدا کرتے ہیں جو سوی کلپ ادراک کے طریقے میں پایا جاتا ہے۔ اسے جو شے حافظے سے تمیز کرتی ہے یہ ہے۔ کہ یادداشت تو تحت الشعوری ارتسامات کے ابھار سے نمودار ہوتی ہے اس کے برعکس سوی کلپ ادراک ان نقوش کے حواس کے ساتھ

---

[1] نیائے پری شدھی صفحہ ۸۰۔

[2] نیائے سار صفحہ ۱۷۔

باب ۱۲

تعلق سے پیدا ہوتا ہے[1]۔ اگرچہ ابھرے ہوئے نقوشِ تحت الشعوری سوی کلپ ادراک میں حواس کے ساتھ تعاون کرتے ہیں۔ لیکن اس پر بھی سوی کلپ ادراک کو خالص حسی ادراک کہا جا سکتا ہے۔

اس خصوص میں یہ تبلا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس نظام فلسفے میں اختلاف کوئی جداگانہ اور الگ تھلگ حقیقت نہیں رکھتا۔ بلکہ اُن چیزوں کے باہمی حوالے سے جانا جاتا ہے۔ جن کے درمیان اختلاف دیکھا جاتا ہے۔ اس قسم کا باہمی حوالہ جس میں ایک کے اقرار پر دوسرے کا اقرار ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہی اختلاف (بھید) کا اصلی جوہر ہے

وینکٹ ناتھ بڑے زور کے ساتھ مقلدین شنکر کے اس نظریے[2] نروکلپ پرتکش (ادراکِ غیر متعین) کی تردید کرتا ہے۔ جس میں ادراک جس کا مسالا بیشتر ہی وہاں موجود ہوتا ہے۔ اور جو شاستروں کی ہدایات کو سننے سے سمعی احساسات کے ذریعے پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ جب دس اشخاص میں سے ہر ایک شخص خود کو چھوڑ کر نو شخص گنتا تھا۔ ان سے الگ ناظر نے دیکھ کر گننے والے سے کہا۔ کہ تم دسویں شخص ہو۔ مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ یہ بیان کہ "تو دسواں شخص ہے" نروکلپ ادراک کی مثال پیش کرتا ہے۔ لیکن وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ اگرچہ "تو" سے ظاہر ہونے والی ہستی کا براہ راست ادراک ہوتا ہے لیکن اس بیان کا تو براہِ راست ادراک نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ صرف شنیدہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اگر جو کچھ سُنا جائے۔ اس کا ادراک بھی ہو سکتا۔ تب تو انسان اس اعلان سے کہ "تو نیک ہے" اس کے معنی کو براہ راست دیکھ یا جان لیتا۔ اس لئے کسی بیان کے مطلب کو ذہنی طور پر سمجھ لینے کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ اسے ادراک کے ذریعے جانا گیا ہے۔ یہ دیکھنا کچھ مشکل نہیں کہ یہ نظریہ کس طرح شنکر کی اس رائے کی تردید کرتا ہے جس کی رو سے "وہ تو ہے" تت توم اسی کے معنی سمجھ لینے پر بذریعہ ادراک (پرتکش[3]) جیو اور برہم کی عینیت کا علم ہو جاتا ہے

۲۲۴

[1] ۔ نیائے سار صفحہ ۸۰۔

[2] ۔ نیائے پری شدھی

[3] ۔ " " صفحہ ۸۱۔

باب ۷

یہ بات پہلے ہی بتلائی جا چکی ہے۔ کہ نرِ وکلپ ادراک کے معنیٰ وہ غیر مشخص علم ہے جس میں اُسی قسم کی اشیا کے ساتھ گذشتہ تعلقات کا اشارہ موجود نہیں ہوتا اور سوی کلپ ادراک وہ غیر مشخص علم ہے جس میں گذشتہ تعلقات کا اشارہ موجود ہوتا ہے۔ یہ انو ورتی (گذشتہ تعلقات کا حوالہ) صرف تشخص کو ہی ظاہر نہیں کرتی (مثلاً صراحی کا صراحی کی صفاتِ مخصوصہ سے موصوف ہونا) بلکہ پہلے تجربے میں آئی ہوئی اُسی قسم کی دیگر اشیا کی طرف بھی باخبر حوالہ پایا جاتا ہے۔ سوی کلپ علم حاسہ بصر کے ذریعے وہ براہِ راست ادراک ہے۔ جس میں اُن صفاتِ مخصوصہ کو جانا جاتا ہے۔ جن سے نسبتی صفات کے مرکب یعنی شے اور تعلق کی پیدائش ہوتی ہے۔ مگر اس کے معنیٰ ان کلیات اور جماعتی تصورات کو سمجھنا نہیں ہیں۔ جو اسی قسم کے دیگر تصورات یا اشیا کو یاد دلایا کرتے ہیں۔ پس حواس بصری سوی کلپ اور نرِ وکلپ ادراکات میں یکساں طور پر کام کرتے ہیں۔ لیکن سوی کلپ ادراک میں اُسی قسم کی دیگر حقایق کی یاد بھی پائی جاتی ہے۔ جن کا تجربہ پہلے کیا جا چکا ہے۔

بہر حال کلیات اور جماعتی تصورات کو ایک ایسی الگ اور جداگانہ حقیقت نہیں سمجھنا چاہئے جس کا علم سوی کلپ ادراک میں ہوا کرتا ہے۔ وہ تو صرف اسی قسم کی خصوصیات کا حوالہ یا انجذاب ہی ہوتے ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ دو یا زیادہ گائیں خواصِ عامہ رکھتی ہیں۔ تب انھی خواص عامہ کو انفرادی گائیوں کے اندر دیکھ کر ہی ہم ان حیوانات کو گائیوں کا نام دیا کرتے ہیں۔ ان خواص عامہ سے جو ان تمام انفرادی حیوانات میں پائے جاتے ہیں۔ کوئی ایسی جداگانہ ہستی موجود نہیں ہے جسے جاتی یا ہمہ گیر کہا جا سکے۔ عمومیت کا سبب یکسانیت ہے[1]۔ یکسانیت وہ سبب خاص ہے۔ جو ہمیں ان دو چیزوں کو مشابہ خیال کرنے کا جواز دیتا ہے۔ اور جو ان اشیا میں جداگانہ طور پر موجود اور ایک دوسری سے معین ہوتی ہیں۔ ایک عام نام کا استعمال اس امر کے اظہار کا ایک مختصر طریقہ ہے۔ کہ وہ دو چیزیں یکساں خیال کی گئی ہیں۔ یہ مشابہت دو قسم کی ہے۔ صفات کی مشابہت (دھرم سادرشیہ) جو اشیا (جوہروں)

[1] رامانج سدھانت سنگرہ قلمی نسخہ نمبر ۴۹۸۸۔

باب ۲۱

میں دیکھی جاتی ہے۔ ذات کی مشابہت (سوروپ سادرشیہ) جو ان تمام کیفیات کے مقولوں میں پائی جاتی ہے جو جوہر (درویہ[1]) نہیں ہیں۔

ادراک میں دو طرح کے حسی ارتباط پائے گئے ہیں۔ ایک ہے حسی اتصال معروض کے ساتھ (سینوگ) اور دوسرا حسی تعلق ان صفات کے ساتھ جو معروض میں پائی جاتی ہیں (سنیکتا شریہ)۔ مثلاً صراحی کا ادراک پہلی قسم کا ہے اور اس کی صفات کا ادراک قسم آخر سے تعلق رکھتا ہے[2]۔

انومان کے متعلق وینکٹ ناتھ کی بحث

راماینج کی رائے میں بھی انومان کے معنی تقریباً وہی ہیں۔ جو نیائے درشن میں پائے جاتے ہیں انومان پرامرش کا براہ راست نتیجہ ہوتا ہے۔ پرامرش کے معنی اس ہیتو (دلیل۔ وجہ) کی ہستی کا علم ہیں۔ جو حد اصغر سے ظاہر ہونے والی ہے (یا موجود ہو جو لابعہ جو حد اکبر Probandum کے ساتھ بے نقص اور کلی لزوم کے علم سے متلازم ہو)۔ انومان وہ عمل ہے۔ جس میں ایک قضیۂ کلیہ سے جس میں تمام خاص صورتیں شامل ہوتی ہیں۔ ہم ایک صورت خاص کے متعلق ایک طرح کا ایجاب کر سکتے ہیں۔ اس لئے انومان ہمیشہ ان امور پر محدود ہوتا ہے۔ جن میں کلیۂ قضیہ کی بنیاد تجربۂ محسوسات پر ہوتی ہے نہ کہ ماورائے محسوسات کے اقرار پر۔ یہ ایک ایسی دلیل ہے جو راماینج اور اس کے مقلدین کو ایشور کی ہستی کو ثابت کرنے کی اجازت نہیں دیتی لیونڈ اینوو

[1] قلمی نسخہ نمبر ۴۹۸۸۔

[2] یہ حسی تعلق حواس باصرہ و سامعہ کے ذریعے دور کی اشیا کے ساتھ بھی ایک سیری عمل کے ذریعے جسے برتی کہتے ہیں۔ ممکن ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے۔ کہ یہ حواس اپنے معروضات کے ذریعے گویا طویل ہو جایا کرتے ہیں۔

باب ۲۰

ایک ماورائے محسوسات حقیقت ہے۔

جیساکہ اس مذہب کے روایتی نظریے کا بیان ہے۔ اصول لزومیت (ویاپتی) کے مطابق جو شے زمان و مکان کے سلسلے میں دوسری شے کے برابر یا اس سے کمتر ہوتی ہے اسے ویاپیہ یا ہیتو کہتے ہیں اور جو شے زمان و مکاں کے سلسلے میں اس کے برابر یا اس سے بڑی ہوتی ہے۔ اسے ویاپک کہتے ہیں۔ مگر یہ نظریہ صحیح لزومیت کی تمام مثالوں کو اپنے اندر شامل نہیں کرتا۔ جو مثال مکانی وزمانی ہم وجودیت کی دی گئی ہے۔ وہ کھجور کے رس اور مٹھاس (گڑ) یا ہمارے اجسام کے سایے اور سورج کے محل خاص کے درمیان ہم موجودیت کی ہے۔ مگر اس قسم کی مکانی وزمانی ہم موجودیت جملہ امور پر حاوی نہیں ہوسکتیں۔ مثلاً غروب آفتاب اور تموج بحر۔ اس خامی نے مابعد کے راما نجیوں کو اس نہایت باضابطہ تعریف پر مجبور کیا تھا۔ کہ ہم موجودیت کے معنی غیر مشروط اور لاتغیر تلازم ہیں[1]۔

۲۲۴

اس استقرائی تعمیم یا لزوم کی بناوٹ کے بارے میں ہم تتور تناکر کی قدیم تر مستند کتاب میں پاتے ہیں۔ کہ اگر لزوم کا مشاہدۂ واحد یقین دلانے والا ہو۔ تو وہ کلیہ قضیہ کو درست ٹھہرانے کے لئے کافی ہے[2]۔ لیکن وینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں لزوم کے قضیۂ کلیہ کو درست ٹھہرانے کے لئے لزوم کا وسیع تجربہ ہونا لازمی امر ہے۔

ایک اہم امر جس میں راما نج کی منطق کو نیائے درشن سے اختلاف ہے یہ ہے۔ کہ

---

[1]۔ نیائے پریشدھی۔

[2]۔ تتور تناکر کا مصنف کہتا ہے۔ کہ چونکہ جنسی تصور (جیسے دھوئیں کا دھوئیں والا ہونا) ایک خاص مثال (دھوئیں) سے تعلق رکھتا ہے۔ دھوئیں اور آگ کی ہم موجودیت کا تجربہ یہ معنی رکھے گا کہ آگ کے جنسی تصور کے ساتھ دھوئیں کے جنسی تصور کی ہم موجودیت کو جانا گیا ہے۔ اس لئے کسی فرد اور اس کے ساتھ تعلق رکھنے والے جنسی تصور کے تجربے کے ذریعے ہم اس جنسی تصور میں شمولیت رکھنے والے دیگر افراد کے ساتھ بھی متلازم ہوتے ہیں۔

رامانج انتاج کی ثنبیت محال (کیول و تیرکی) کی صورتوں سے منکر ہے۔ جیسے نیائے درشن مانتا ہے۔ مثال کے طور پر اس قسم کے کیول و تیرکی انتاج میں (جیسے زمین بو دار ہونے کے باعث دیگر عناصر سے مختلف ہے) منطق نیائے کی یہ دلیل ہے کہ مٹی کا دیگر عناصر سے یہ اختلاف کہ کوئی دوسرا عنصر یہ خاصیت نہیں رکھتا۔ کسی ایسے بیان سے ثابت نہیں کیا جا سکتا جس میں موافقت یہ موجودگی (انوے) کا اصول پایا جاتا ہو معلوم ہوتا ہے کہ وردوشنو متر اور بھٹارک گروکے مانند رامانج کے ابتدائی مقلدین (اپنی تصنیف تعدنتا کرمیں) اس خیال کے موید نہیں ہو سکے۔ لیکن وینکٹ ناتھ (اپنی تصنیف نیائے پرشدھی میں) اور رامانج سدھانت سنگرہ کا مصنف دونوں ہی کہتے ہیں کہ چونکہ یامنا آتم سدھی پر اپنے خطبے میں کیول و تیرکی پرمان کو مسترد کیا ہے۔ اس لیے یہ فرض کرنا بہتر ہوگا۔ کہ جب پہلے مصنفوں نے کیول و تیرکی کا ذکر انومان کی ایک صورت کے طور پر کیا تھا۔ تو وہ اس لیے نہیں کہ وہ اس پرمان کو مانتے تھے۔ بلکہ صرف اس طرح پر کہ وہ اسے نیائے کے[1] منطقوں کے خیال کے مطابق اسے شمار میں لاتے تھے۔ رامانج مصنف سدھانت سنگرہ کہتا ہے۔ کہ اسے بڑی آسانی کے ساتھ انوے و تیرکی پرمان میں شامل کیا جا سکتا ہے مثلاً ہم یوں دلیل دیتے ہیں "جسم بو دار ہونے کی وجہ سے خاکی ہے۔ کیونکہ جو شے بھی بو رکھتی ہے وہ خاکی ہوا کرتی ہے اور جو شے بو نہیں رکھتی وہ خاکی نہیں ہے"۔ اس مثال میں یہ انوے و تیرکی پرمان کی صورت میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ بو دار ہونے کو صحیح طور پر وجہ یا ہیتو خیال کیا جا سکتا ہے۔ جس کی موجودگی ارضیت اور جس کی عدم موجودگی عدم ارضیت یا عدم ارضیت سے اختلاف کو ظاہر کرتی ہے۔

۲۲۷

رامانج کی منطق "ترکسہ" (منطق تناقضات کے ذریعے تبادل نتایج کی نسبتی امکانات کے وقوف) کو استخراجی نتائج کے لیے ایک لازمی ذریعہ مانتی ہے۔ قضایا کی تعداد کے بارے میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ پانچ قضایا کو لازمی

---

[1] نیائے پرشدھی اور رامانج سدھانت سنگرہ۔

خیال کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ امر کہ کتنے بیانات کو مانا جائے۔ اس طریق پر منحصر ہے۔ کہ جس سے نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے۔ کہ استاج کرتے وقت دو۔ تین چار یا پانچ قضایا کو ضروری سمجھا جائے۔ تتورتنا کر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگرچہ پانچ قضایا بیان کو مکمل بنانے کا اثر رکھیں گے۔ لیکن استاج کے لیے تعداد قضایا کے متعلق کوئی مقررہ قاعدہ نہیں ہے۔

دینکٹ ناتھ اس بات پر زور دیتا ہے۔ کہ استخراج ہمیشہ اشیائے مدرکہ پر محدود ہوتا ہے۔ بالاتر از حواس اشیا کو قیاس کے ذریعے نہیں مانا جا سکتا۔ استخراج اگرچہ ناقابل تردید طریق پر ادراک کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ مگر اس وجہ سے اسے ادراک کی ایک صورت نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ استخراج سے حاصل شدہ علم ہمیشہ بالواسطہ (اپروکش) ہوتا ہے۔ نہ ہی استاج کو حافظے کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ ہمیشہ نیا علم دیتا ہے۔ نیز اسے ذہنی وجدان کی ایک صورت بھی نہیں کہہ سکتے اس بنا پر کہ استاج ذہن کے تحت الشعوری نقوش کو ابھارتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کے نقوش کو ادراک میں بھی عمل پذیر دیکھا جاتا ہے اور اس مشابہت کی رو سے تو ادراک کو بھی وجدان ذہنی کہا جا سکتا ہے۔ ۱۴۶

دیاپتی (لزومیت) وہ ہے جس میں سادھیہ حد اکبر کا رقبہ مکانی و زمانی طور پر ہیتو یا حد اصغر (دلیل) سے کم نہ ہو۔ اور ہیتو (حد اصغر) وہ ہے جس کا رقبہ کبھی سادھیہ (حد اکبر) سے وسیع تر نہ ہو۔ مکان و زماں کی لزومیت کے بارے میں دینکٹ ناتھ کھانڈ اور مٹھاس کی مثال پیش کرتا ہے اور زمانی لزومیت کے متعلق سائے کی مقدار اور سورج کے محل کی مثال دیتا ہے اور صرف مکانی لزومیت کی مثال کے طور پر آگ اور اس کے اثرات کا ذکر کرتا ہے۔ کبھی کبھی اس حقایق کے درمیان بھی لزومیت پائی جاتی ہیں۔ جو مکان و زماں میں ایک دوسری سے جدا ہیں۔ جیسے امواج بحر اور ان کا تعلق سورج اور چاند کے ساتھ۔

سادھیہ (حد اکبر) اور ہیتو (حد اصغر) کی لزومیت کو کثیر التعداد امثلہ کے

لہ۔ نیائے پرشدھی اور رامانج سدھانت سنگرہ۔

مشاہدے سے ہی دریافت کیا جاسکتا ہے۔ ایک مثال کے مشاہدے سے ہیں جیسا کہ دھرم راجا دھوبیندر کی تشریح کے مطابق شنکر ویدانت میں کیا گیا ہے۔ بھٹارک گرو اپنی تصنیف تتو رتناکر میں اس عمل کو بیان کرتا ہوا جس سے لزومیت کا خیال پیدا ہوتا ہے کہتا ہے کہ جب کثیر التعداد امثلہ میں سادھیہ اور ہتیو کی لزومیت کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ اس مشاہدے کا نتیجہ سادھیہ اور ہتیو کی تمام مثالوں میں عالم گیر لزومیت کے حق میں بطور تحت الشعوری نقوش کے جمع ہو جاتا ہے اور پھر آخر لزومیت کے ادراک ذہن میں پہلے قایم شدہ تحت الشعوری نقوش کے ابھار کے ذریعے تمام سادھیوں اور تمام ہیتوؤں کی لزومیت کا تصور پیدا کرتا ہے۔ دینکٹ ناتھ مانتا ہے۔ کہ لزومیت موافقت اور اختلاف کے مشترکہ طریق اور صرف موافقت سے جہاں کہ منفی مثالیں نہیں مل سکتیں ہوا کرتی ہے۔ عام طور پر اختلاف کا طریقہ اس امر کے ثبوت سے لزومیت کے تصور کو وجود میں لاتا ہے۔ کہ ہر ایک مثال جس میں سادھیہ نہیں پایا جاتا۔ اسی مثال میں ہتیو بھی موجود نہیں ہوتا۔ لیکن کیو لا نوائی کی لزومیت میں جس کے اندر منفی مثالیں نہیں مل سکتیں۔ منفی مثال میں ہتیو کی عدم موجودیت نہیں دکھلائی جاسکتی۔ ان حالتوں میں منفی مثالوں کی عدم موجودیت ہی کیو لا نوائی لزومیت کا تصور پیدا کرنے کے لیے کافی ہوتی ہے اور کیو لا نوائی لزوم اس امر سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اگر ہتیو میں تبدیلی نہ آئے تب متضاد سادھیہ کا فرض کرنا متناقض بالذات ہوگا۔ اور یہ بات اسے کلارک کی ان کیو لا نوائی دلائل سے تمیز کرتی ہے۔ جو اس نے اپنے مہادو یا مسایل کو بیان کرتے وقت استعمال کی ہیں۔

۲۲۹

قبولیت کے لایق انومان کی قسموں کے بارے میں رامانج کی اپنی رائے ہی غیر یقینی معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس نے اس بارے میں کبھی اپنی رائے صاف طور پر ظاہر نہیں کی۔ اس لیے اس مذہب کے متفکرین اس کی رائے کو مختلف طور پر بیان کرتے ہیں۔ مثلاً میگھ ناداری انومان کی تین قسمیں بیان کرتا ہے۔ (۱) معلول سے علت کا (کارن انومان) (۲) علت سے معلول کا (کاریہ انومان) (۳) ذہنی تسلسل سے انومان (انو بھوا نومان) جیسے کر تکا نکشتر سے روہنی نکشتر کا نمودار ہونا

اس کے مقابلے میں وہ دوسری جماعت بندی یوں کرتا ہے۔ (۱) طریقۂ طرد بالتکرار (انوے وتیریکی) (۲) اس کلی توافق سے نتیجہ نکالنا جس میں منفی مثالیں موجود نہیں پائی جاتیں (کیولانوائی) (۳) اس اخراج سے نتیجہ نکالنا جس میں کوئی مثبت مثال نہیں ملتی (کیول وتیریکی)۔ مگر بھٹارک گرو اور وردھشنو مشر جو رامانج کے نظام منطق کو ترتیب مستقیم دینے میں وینکٹ ناتھ سے پہلے ہوئے ہیں۔ وہ بھی انومان کی تین قسموں کے قایل ہیں (۱) انوائی (۲) کیولانوائی (۳) کیول وتیریکی جیسا کہ ان کی تصانیف تتورتناکر اور رمان یاتھاتمیہ نرنے کے حوالوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن وینکٹ ناتھ ان کی تاویل کرتا ہوا کیول وتیریکی کو احاطۂ دلایل سے ہی خارج کرنے کے لیے بہت زور لگاتا ہے[1]۔ اس کا دعوی یہ ہے کہ صرف منفی لزومیت سے کوئی انتاج ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ منفی لزومیت کبھی جایز طور پر کسی مثبت نتیجے پر نہیں پہنچا سکتی جب کسی مثبت نتیجے کی توثیق کے لیے کوئی مثبت قضیہ ہی موجود نہ ہو۔ اگر کسی منفی قضیے کے اندر کوئی ایسا مثبت قضیہ مفہوم ہو۔ تو بھی یہ دعوی کہ صرف منفی قضیے سے استنباط ہو سکتا ہے۔ ناکام رہتا ہے نتیجے کی شرایط صحت میں ایک یہ ہے کہ ہتیو (حد اصغر) ضرور ہی سپکش میں (ان امثلہ میں جن کے اندر سادھیہ موجود ہے) پایا جائے۔ لیکن انومان کی وتیریکی قسم میں جس میں امر درپیش کے علاوہ ہتیو اور سادھیہ کے موجود ہونے کی کوئی امثلہ نہیں ہوا کرتیں۔ یہ شرط لازمی طور پر پوری نہیں ہو سکتی۔ مخالف کہہ سکتا ہے کہ اسی بنا پر تو کیولانوائی کے ثبوت سے بھی انکار کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس میں بھی منفی مثالیں موجود ہوتی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کیولانوائی پرمان کی صحت اس امر سے ثابت ہوتی ہے۔ کہ متضاد نتیجے کا فرض کرنا متناقض بالذات ہوگا اور اگر مخالف یہ کہے۔ کہ سادھیہ کی نفی کے ساتھ ہتیو کی نفی کی کلی لزومیت ہتیو اور سادھیہ کے مطلق انطباق پر دلالت کرتی ہے تب تو ہتیو اور سادھیہ کا مطلق انطباق ان دونوں کے اضداد کے مطلق انطباق پر دلالت کرے گا۔

[1] وینکٹ ناتھ بتلاتا ہے کہ یامناچاریہ بھی جو رامانج کا معتمد گرو ہی ہے۔ اپنی تصنیف سدھی تریہ میں انومان کی کیول وتیریکی قسم کو نہیں مانتا۔

اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کیولا نوائی پرمان میں ہیتو اور سادھیہ کے انطباق مطلقہ سے ان کے اضداد کا انطباق بھی قابل اثبات ہوگا اور یہ مہمل ہے[1]۔ اس طرح اہل نیائے جو کیولا و تیرکی انومان کے قایل ہیں۔ اس قسم کی تائیدات کے ذریعے کیول و تیرکی پرمان کی صحت کے اثبات کی آزادی نہیں لے سکتے۔ مزید براں۔ ایک شخص اسی طریقے کو استعمال کرتا ہوا یہ بھی کہہ سکتا ہے۔ کہ صراحی خود بخود ظاہر ہو رہی ہے کیونکہ یہ صراحی ہے اور کیونکہ صراحی کی نفی (مثلاً کپڑے) میں اس کے بذاتِ خود ظاہر ہونے کی صفت کی نفی پائی جاتی ہے۔ اور یہ ناممکن ہے۔ اس لیے صرف دو نفیوں کی لزومیت سے ان کے اضداد کی لزومیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس کے علاوہ مذکورۂ بالا مثال (بلا واسطہ وجدان اس لیے آگاہی کا معروض نہیں ہو سکتا کہ وہ بلا واسطہ وجدان ہے) میں ان انوبھاویتو (آگاہی کا معروض نہ ہونا) کا وجود بھی امر مشکوک ہے۔ کیونکہ یہ زیر بحث مثال سے باہر اور کہیں پایا نہیں جاتا اور اس لیے صرف انوبھوتی (وجدان) کی نفی کے ساتھ ان انوبھاویتو کی نفی کی لزومیت کی بنا پر ان انوبھاویتو کا ہونا ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ ازیں جب کوئی شخص کہتا ہے کہ جو آگاہی کا معروض ہے وہ بلا واسطہ وجدان (کشف) نہیں ہے۔ تب منفی تعلق کا اقرار محض ہی منفی صورت میں انوبھوتی (وجدان) کو آگاہی کا معروض بنا دیتا ہے اور یہ امر اس نتیجے کی تردید کرتا ہے۔ کہ انوبھوتی (وجدان) بلا واسطہ آگاہی کا معروض نہیں ہوتی۔ اور پھر اگر وہ صفت مخصوصہ جسے و تیرکی انومان سے ثابت کرنا مطلوب ہے۔ پہلے ہی پکش میں موجود اور معلوم ہے۔ تب انومان کی ضرورت ہی کیا ہوگی؟ اور اگر یہ معلوم ہو۔ کہ وہ کسی اور جگہ وجود رکھتی ہے۔ تب چونکہ ایک سپکش[2] موجود ہے۔ اس لیے کوئی کیول و تیرکی انومان

۲۳۱

---

[1] (اس کی تعریف ہو سکتی ہے کیونکہ ممکن الادراک ہے) کے یہ معنے ہوں گے۔ کہ واچیتو اور پرمیتیو یعنی اواچیتو (ناقابل تعریف ہونا) اور اپرمیتیو (ناقابل ادراک ہونا) قابل اثبات ہونگے جو کہ مہمل ہے۔ کیونکہ اس قسم کے امور معلوم ہی نہیں ہیں۔

[2] سپکش سے مراد وہ تمام مثالیں ہیں (زیر بحث انومان کے باہر) جہاں ہیتو (دلیل وجہ) کا سادھیہ کیساتھ متلازم ہونا معلوم ہو

موجود نہیں ہے۔ اور اگر ہیتو اور سادھیہ کی نفی کی لزومیت کے ذریعے معلوم ہو کہ ہیتو کی نفی سے باہر سادھیہ کا کہیں موجود ہونا معلوم ہے۔ تب امر زیر بحث میں اس کی موجودیت ثابت نہ ہو گی۔ اور زیر بحث مثال اگر بلا واسطہ وجدان کی نفی اور آگاہی کا معروض نہ ہونے کی نفی کی لزومیت کی بنا پر یہ دلیل دی جائے۔ کہ وہ صفت مخصوصہ آگاہی کا معروض نہ ہونے (اویدیتو) کے طور پر ضرور ہی کہیں نہ کہیں موجود ہو گی۔ تب ایسا نتیجہ تناقض بالذات ہو گا۔ کیونکہ اگر یہ جانا جائے۔ کہ کوئی ایسی حقیقت موجود ہے۔ جو آگاہی کا معروض نہیں ہے۔ تب صرف اسی بات سے ہی وہ آگاہی کا معروض ہو گی۔ اگر کسی موجودہ حقیقت کو ایک دائرے کے سوا باقی تمام دوائر ممکنہ سے خارج کر دیا جائے۔ تو وہ لازمی طور پر باقیماندہ دائرے کے ساتھ تعلق رکھے گی۔ پس اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ "چونکہ ارادہ جو کہ ایک موجودہ صفت ہے۔ آتما کے سوا اور کہیں نہیں پائی جاتی اس لیے یہ آتما سے ہی متعلق ہے۔" ایسی تعبیر کے بعد بھی ویتریکی انومان کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی۔ کیونکہ یہ مثال دراصل توافق (انوے) کی ہے اور ہم اسے ایک اصول عامہ کے طور پر بیان کر سکتے ہیں مثلاً "اگر ایک موجود حقیقت ایک دائرے کے سوا دیگر تمام دوائر سے خارج ہے۔ وہ لازمی طور پر اس باقی ماندہ دائرے سے تعلق رکھے گی۔" مزید براں اس مثال میں کہ "علم کل (سرو وِتو) تمام دوائر معلومہ میں غیر موجود ہونے کے سبب کہیں نہ کہیں ضرور اس طرح موجود ہو گا۔ جیسا کہ ہم اسکے متعلق خیال کرتے ہیں۔ اور اس لیے کوئی نہ کوئی ایسی حقیقت بھی ضرور موجود ہو گی۔ جس کے ساتھ وہ تعلق رکھتا ہے اور ایسی حقیقت کا نام ہی تو خدا (ایشور) ہے۔ ہم وہ وجودیاتی دلیل پاتے ہیں جو ویتریکی نوع کی ہے۔ اس قسم کے نتیجے کے خلاف جائز طور پر یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ خرگوش کے سینگ کا تصور جو کہ دائرۂ معلومات میں کہیں نہیں ملتا۔ ضرور ہی کسی نہ کسی غیر مدرک ہستی سے تعلق رکھنے والا ہو گا۔ اور یہ دلیل بدیہی طور پر باطل ہے۔

کہا جا سکتا ہے۔ کہ اگر ویتریکی انتاج قابل تعلیم نہیں۔ تب اس کے معنی تو تمام صفات معرفہ سے انکار ہوں گے۔ کیونکہ صفت معرفہ تعریف کی جانے والی

۲۳۲

شے کے سوا اور کہیں پائی نہیں جاتی۔ اور اس لیے وتیریکی استاج کی تعریف کا اصلی جوہر ہے۔ اس اعتراض کا صاف جواب یہ ہے۔ کہ چونکہ تعریف ان خواص کے ادراک سے شروع ہوتی ہے۔ جو کسی خاص شے کی صفاتِ معرفہ سمجھے جاتے ہیں۔ اس لیے وہ وتیریکی انومان سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ اس بات پر بھی زور دیا جاسکتا ہے۔ کہ صفات معرفہ کو توافق و اختلاف کے مشترکہ طریق سے معلوم کیا جاسکتا ہے نہ کہ وتیریکی انومان کے ذریعے جیسا کہ مخالفین کہتے ہیں۔ اس حالت میں جہاں ممکن الادراک ہونے کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ جسے جانا جاسکتا ہے وہاں کوئی منفی مثال نہیں پائی جاتی۔ مگر یہ تعریف بحال رہتی ہے اور تعریف کی تعریف یہ ہے کہ صفت مخصوصہ صرف زیر تعریف شے کے اندر ہی موجود ہوتی ہے اور اس سے باہر کہیں نہیں پائی جاتی۔ اور جہاں ایک جماعت اشیا کی تعریف کی جاتی ہے۔ تب صفت معرفہ وہی ہوگی۔ جو اس جماعت کے جملہ افراد میں پائی جائے گی۔ اور دیگر جماعات کے تمام افراد میں غیر موجود ہوگی۔ مگر جب کسی ایسے فرد (مثلاً خدا) کی تعریف کی جاتی ہے جو بالکل تنہا ہے۔ تب کوئی جماعتی صفت مخصوصہ نہیں ہوتی۔ بلکہ صرف اسی صفت یکتا و بے نظیر کا ذکر کیا جاتا ہے جو اس فرد واحد کے ساتھ ہی تعلق رکھتی ہے، کسی جنس کے ساتھ نہیں۔ ان مثالوں میں بھی صفتِ معرفہ اس حقیقت کو دیگر حقایق (برہما، شِو وغیرہ) سے تمیز کرتی ہے۔ جن کے ساتھ وہ (خدا) جزوی مماثلت کے ذریعے مخلوط ہو سکتا ہے۔ پس تعریف کسی حقیقت کے خواص میں توافق کی مثال ہے۔ یہ نفی نہیں۔ جیسا کہ اسے وتیریکی انومان کے ساتھ خلط ملط کرنے والے لوگ خیال کرتے ہیں۔ اس لیے انومان کی کیول وتیریکی نوع کی تائید کسی دلیل سے نہیں ہو سکتی۔

قضایا (اویو یا اجزائے قیاس) کے موضوع پر وینکٹ ناتھ کہتا ہے کہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ کہ ہر ایک قسم کے استدلال کے لیے پانچ قضایا موجود ہوں۔ اس لیے انومان میں قضایا کی تعداد کے متعلق اہل منطق کے درمیان جو جھگڑا پایا جاتا ہے۔ فضول ہے۔ کیونکہ اسی قدر قضایا کا استعمال کرنا کافی ہے کہ جن کے ذریعے اس شخص کو تسلی ہو جائے جسے یقین دلانا منظور رہے۔ اس واسطے

قضایا کے تین یا چار یا پانچ ہونے کا فیصلہ اس سیاق عبارت کے مطابق کیا جاسکتا ہے جس میں استدلال ظاہر کیا جاتا ہے۔ انومان پرمان کے سوا وینکٹ ناتھ شبد یعنی شہادت کتب الہامی کو بھی مانتا ہے۔ شبد پرمان کے متعلق طویل بحث درکار نہیں۔ کیونکہ یہاں بھی اس مضمون پر اسی طریق سے ہی بحث کی گئی ہے جیسی دیگر نظامات فلسفہ میں دیکھی جاتی ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کے لایق ہے کہ الفاظ اور جملوں کی تعبیر کے بارے میں اہل نیائے کی یہ رائے ہے۔ کہ جملے کا ہر عنصر واحد (مثلاً سادا الفاظ یا مادۂ لفظ) اپنے جداگانہ اور خاص مفہوم رکھتا ہے۔ ان مفاہیم میں اسم کی حالت کی نسبت کے لواحقات کے ذریعے معنوں میں اضافہ ہونے سے کچھ تبدیلی آجاتی ہے۔ اس روشنی میں دیکھنے پر فقروں کے اجزائے سازجہ ذاتی معلوم ہوتے ہیں اور اپنے لواحقات کے تلازم کی بدولت وہ بتدریج ایک عمل اجتماع میں سے گزرتے ہوئے بالآخر فقرے کے مجموعی معنوں تک نشوونما حاصل کرتے ہیں۔ اس کا نام ابھی ہتانوے واد ہے۔ اسکے خلاف دوسرا نظریہ جسے انوتا بھدھان واد کہتے ہیں اور جو میمانسکوں سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ ہے کہ کسی فقرے کو ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق معنوں کے اس خالص سادہ حقیقت میں تحلیل نہیں کیا جاسکتا۔ جو اجتماع یا تلازم کے ذریعے بتدریج گزر سکتے ہیں۔ کوئی فقرہ خواہ کتنے ہی سادہ اجزا میں تحلیل کیا جاسکتا ہو۔ اس کا سادا ترین جزو بھی کسی نہ کسی فعل یا پورے معنوں کے ساتھ تعلق عامہ رکھنے والا ہوگا۔ لواحقات اور اسم کی حالتوں کی نسبتوں کا کام صرف یہ ہے کہ وہ معنیٰ کے اس ارتباط عامہ پر حدود وقیود لگایا کرتے ہیں۔ جیسے ہر ایک لفظ ظاہر کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ ابھی ہتانوائے واد کے مقابلے میں انوتا بھدھان واد کو اس لیے مانتا ہے۔ کہ مسبوق الذکر نظریہ سادا ترین لفظوں کے معنیٰ کو لواحقات کے ساتھ مربوط کرنے یا خود ملحوق الفاظ کی آپس میں اور ان کے باہمی ارتباط کے ذریعے فقرے کے معنی ظاہر کرنے والی طاقتوں کو غیر ضروری طور پر فرض کرتا ہے۔ نظریہ انوتا بھدھان کو قبول کرنا فلسفۂ رامانج کے حق میں مفید تھا۔ کیونکہ یہ معنیٰ کا ارتباط کلی ثابت کرتا ہے (دوشنشتار تھ)۔

وداننتی نے اپنے نظام فلسفہ کے مطابق اپنے منطقی تصورات کو پیش کرنے

کے لیے کوئی کتاب نہیں لکھی۔ مگر نتھہ منی نے ایک کتاب نیائے تتو لکھی ہے جس میں اس نے گوتم کی منطق پر نکتہ چینی کرتے ہوئے وششٹا دویت کی روایت کے مطابق اس پر نظر ثانی کی ہے۔ وشنوچت نے اسی نہج پر سنگتی مالا اور پریہ سنگرہ لکھی ہیں اور وردوشنو مشر نے پرگیان پرتیران اور مان یاتھا تمہ نرِ نے لکھ کر وششٹا دویت منطق کے اصول کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ وینکٹ ناتھ کی تصنیف نیائے پریشدھی انھی کتب پر بنا رکھتی ہوئی کبھی ان کے خیالات کی تائید کرتی اور کبھی تفصیلوں میں ان سے اختلاف رکھتی ہے مگر بہیئت مجموعی اس نے وششٹا دویت منطق پر اپنے خیالات مصنفین مذکورۃ الصدر سے ہی اخذ کیے ہیں۔ اس لیے اس دائرے میں اس کی جدت پسندی بہت محدود ہے۔ میگھ ناداری اپمان اور ارتھاپتی کے جداگانہ پرمان تسلیم کرنے کے بارے میں وینکٹ ناتھ سے بہت اختلاف رکھتا ہے۔ نیز اس نے ادراک کے بارے میں بہت سے تشریحی اضافات کیے ہیں اور انومان پر بحث کرتے وقت ویرکی انومان کو تسلیم کرنے میں وینکٹ ناتھ سے بہت اختلاف رکھتا ہے۔

میگھ ناداری اپمان کو ایک جداگانہ پرمان مانتا ہے۔ اس کی رائے میں ایمان وہ پرمان ہے۔ جس کے ذریعے ایک شے مدرک کی دوسری شے غیر مدرک کے ساتھ مشابہت کا علم حاصل ہوتا ہے جب کہ پہلے موخرالذکر شے کی اول الذکر شے کے ساتھ مشابہت کا علم موجود ہو۔ مثلاً جب کوئی شخص کسی ایسی گائے کو دیکھتا ہے۔ جو ارنے بھینسے سے ملتی جلتی ہے اور پھر اس کے بعد جنگل میں گھومتا ایک ارنے بھینسے کو دیکھتا ہے۔ اسے جھٹ خیال آتا ہے کہ اب وہ جس گائے کو دیکھ نہیں رہا اس ارنے بھینسے سے ملتی جلتی ہے جسے وہ دیکھ رہا ہے۔ میگھ ناداری کہتا ہے۔ کہ اس علم کو ادراک میں شمار نہیں کر سکتے۔ کیونکہ گائے ناظر کے روبرو موجود نہیں ہے نہ ہی اسے حافظے سے منسوب کر سکتے ہیں، کیونکہ گائے کے یاد آنے سے پہلے ہی مشابہت کا علم نمودار ہو آتا ہے۔ میگھ ناداری کی رائے ہے کہ (اختلاف) کے تصور کے لیے کوئی جداگانہ پرمان ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ اختلاف کا علم

۲۳۸

مشابہت کی نفی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ایمان کی یہ تعبیر اس تعبیر سے مختلف ہے۔ جو نیائے پیش کرتا ہے جس میں اس کے معنی مشابہت کی بنا پر کسی لفظ اور اس کے معروض کے ساتھ تلازم کے ہیں۔ مثلاً اس حیوان کو ارنا بھینسا کہتے ہیں۔ جو گائے سے ملتا جلتا ہے یہاں مشابہت کی بنا پر ارنے بھینسے کے لفظ کو اس حیوان کے ساتھ متلازم کیا گیا ہے۔ میگھ نادارس اس امر کی تصریح عمل شناخت کے ذریعے کرتا ہوا اسے پرمان کہلانے کا حق ہی نہیں دیتا[1] وہ ارتھاپتی کو بھی ایک علیحدہ قسم کا پرمان تسلیم کرتا ہے ارتھاپتی کے معنی عام طور پر "دلالت" کے لیے جاتے ہیں۔ جہاں کوئی ایک مفروضہ جیسے فرض کیے بغیر تجربے کا ایک دھندلا سا امر واقعہ ناقابل توجیہ ہو جاتا ہے اور جو تجربے کے امر مشہود کی توجیہ کے ذریعے ذہن کے روبرو آکھڑا ہوتا ہے۔ مثلاً جب کوئی شخص کسی اور ذریعے سے جانتا ہے۔ کہ دیودت زندہ ہے اگرچہ وہ اپنے مکان پر نہیں پایا گیا۔ تب بھی ایک قدرتی مفروضہ ذہن کے روبرو نمودار ہو جاتا ہے کہ وہ ضرور مکان کے باہر رہتا ہوگا ورنہ یا تو گھر پر اس کی غیر حاضری کا مشاہدہ باطل ہے۔ یا اس کے زندہ ہونے کے متعلق سابقہ علم باطل ہے۔ وہ جیتا ہے اور گھر پر موجود نہیں۔ اس بات کی توجیہ صرف اسی مفروضے کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے۔ کہ وہ اپنے گھر سے باہر کہیں رہتا ہے۔ اس کو اس قسم کا انومان پرمان نہیں کہہ سکتے کہ "چونکہ کہیں رہنے والا دیودت اپنے گھر پر موجود نہیں ہے۔ وہ کہیں نہ کہیں ضرور موجود ہوگا کیونکہ کہیں نہ کہیں موجود ہونے والی تمام حقایق جو کسی ایک مقام پر موجود نہیں ہیں۔ وہ میری مانند کہیں نہ کہیں لازمی طور پر موجود ہوں گی" اس قسم کا استدلال بے معنی ہے۔ کہ کسی موجود حقیقت کا ایک جگہ پر موجود نہ ہونا دوسرے الفاظ میں یہی ظاہر کرتا ہے کہ وہ کسی اور جگہ موجود ہے۔ اس واسطے کسی موجود حقیقت کے ایک مقام پر غیر موجود ہونے کو اس نتیجے (اس کی موجودیت کسی اور مقام پر) پر دال خیال کرنا مناسب نہیں کہ جو اس سے

۲۳۵

[1] مسودہ نیائے دیومنی۔ باب متعلق ایمان۔

مختلف شے نہیں ہے۔ اس لیے ارتھاپتی ایک جداگانہ پرمان ہے۔

مذہب رامانج کی علمیات کے متعلق میگھناداری اور دوسروں کی رائے

دینکٹ ناتھ اپنی تصنیف نیائے پری شدھی میں ان اصول منطق کو وضع کرنے کی کوشش کرتا ہے جن پر فلسفۂ رامانج کی منطق (نیائے یا نیتی) مبنی ہے۔ وہ اس میدان میں پیش رو نہ تھا بلکہ اس نے یامنا کے گرو نتھومنی کی تصنیف نیائے تتو اور اس موضوع پر پراشر بھٹ کی تصانیف میں بیان شدہ وششٹا دویت منطق کے اصول کی تقلید اور طویل تصریح کی ہے۔ جو نظام منطق گوتم نے قایم کیا تھا۔ اس کے متعلق وینکٹ کا بڑا دعویٰ یہ ہے۔ کہ اگرچہ گوتم کے مسایل کو بادرایَن نے سلیم العقل علما کے روبرو ناقابل قبول ثابت کردیا ہے۔ لیکن اب بھی ان کی تصریح اس طور پر کی جا سکتی ہے۔ کہ وہ وششٹا دویت کے سچے ویدانتک مسایل کے ساتھ موافقت رکھنے والے ہوں۔ لیکن گوتم کے نیائے کی جو تعبیرات واتسیاین نے کی ہیں۔ وہ انھیں راہ راست سے بہت دور لے جانے والی ہیں اور اس لیے قابل تردید ہیں۔ بہرحال وینکٹ وشنوچت کی مانند اس بات سے نا رضامند نہیں ہے۔ کہ گوتم کے ان مسایل کو قبول کر لیا جائے۔ جو ویدانتک نظریے سے تخالف نہیں رکھتے۔ مثلاً سولہ منطقی مقولوں کے اصطفاف کے متعلق اختلاف رائے ہو سکتا ہے۔ اس امر واقعہ کو تسلیم کرنے کے بارے میں کبھی دو رائیں نہیں ہو سکتیں کہ ۲۳۶ کم از کم بعض ہستیاں موجود ہیں جو منطقیانہ اعتبار سے درست نہیں۔ کیونکہ اگر خود منطقی صحت سے بھی انکار کر دیا جائے۔ تب خود منطق ہی نادرست ٹھیرے گی۔ ہمارے تمام تجربات بعض ایسے معروضی عناصر کا اقرار کرتے ہیں جن پر وہ مبنی ہیں۔ ان عناصرِ معروضی سے انکار عام تو کل تجربے کی جڑ کو ہی اکھاڑ دے گا۔ اور جب

ان عناصر معروضی کی ہستی کو عام طور پر مان لیا جاتا ہے۔ تب ہی تو ان کی ماہیت مخصوصہ کے متعلق تحقیقات ممکن ہوتی ہے۔ اگر ہر شے ناقابل اعتبار ہو۔ تو مخالف کا یہ دعویٰ بھی ناقابل اعتبار ہوگا اور اگر ہر شے کو مشکوک گردانا جائے تب بھی یہ غیر مسترد رہے گا۔ خود شک پر شک نہیں کیا جا سکتا۔ اور اس لیے شک کی ہستی کو ایک فیصلہ کن نتیجہ ماننا پڑے گا۔ پس شک کا پورا استعمال کرنے پر بھی ایک متعین نتیجے کا اقرار ایک اٹل بات ہے۔ اس لیے بودھوں کا یہ دعویٰ کہ کوئی شے بھی درست نہیں ہے اور نہ کسی شے کے تیقن کو قبول کیا جا سکتا ہے ناقابل قبول ہے۔ پس اگر ایسی اشیا موجود ہیں جن کا یقینی اور متعین علم ہو سکتا ہے۔ تب قدرتاً ان وسایل و آلات کے متعلق تحقیقات کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ جن کے ذریعے ایسا درست اور یقینی علم حاصل ہونے کا امکان ہے۔ پرمان کا لفظ دو معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ اس کے ایک معنیٰ تو صحیح علم کے ہیں اس کے دوسرے معنیٰ وہ آلات ہیں جن سے ایسا صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ بطور صحیح علم کے وینکٹ پرمان کی یہ تعریف کرتا ہے۔ کہ پرمان وہ صحیح علم ہے کہ جو اشیا کے جیوں کے تیوں تجربے سے مطابقت رکھتا ہوا اس کے حصول کے رویے کو وجود میں لاتا ہے۔ یہ تعریف رویے کو پرمان کی ایک ایسی لازمی شرط قرار دیتی ہے کہ اگر کسی حالتِ خاص میں رویہ واقعی طور پر پیدا نہ بھی ہو۔ تب بھی یہ پرمان ہوگا۔ جب کہ اشیا کے ساتھ ہو بہو موافقت رکھنے والے رویے کو پیدا کرنے کی قابلیت اس علم میں موجود ہو۔ پرمان کی یہ تعریف کہ وہ اشیا کے ساتھ موافقت رکھنے والے رویے کی طرف لیجانے والے علم کا نام ہے۔ قدرتاً یہ معنی رکھتی ہے۔ کہ اس میں قابل اعتبار حافظہ بھی موجود ہوتا ہے۔ رامانج کے نظام کے مطابق ایک بے تردید یادداشت کو علم کا ایک معتبر وسیلہ مانا گیا ہے۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ یہ فرض کرنا درست نہیں ہے کہ یادداشت کو ناجائز طور پر داخل کرنا وہم کی شرط لازمی ہے۔ کیونکہ زرد صدف کے مانند وہمی ادراک میں حافظے کی پیداوار کا کوئی تجربہ موجود نہیں ہوتا صدف براہ راست ہی زرد معلوم ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح دھوکوں کے تمام تجربات میں صرف یہی ایک لازمی شرط پائی جاتی ہے۔ کہ ایک شے دوسری معلوم ہوا کرتی

۲۴۷

ہے۔ اسے ہی اصطلاحاً اینتھا کھیاتی کہا جاتا ہے۔ مگر یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ صدف کے چاندی معلوم ہونے کے التباس میں صدف کے چاندی معلوم ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے۔ کہ جس چاندی کو دوکانوں میں دیکھا گیا تھا۔ اس کی تحت الشعوری یاد اور آنکھوں کے روبرو ایک چمکتی ہوئی چیز میں فرق کو نہیں جانا جاتا اور اسی کا نام اصطلاحاً اکھیاتی ہے۔ پس ان تمام صورتوں میں جہاں ایک شے دوسری شے معلوم ہونے کا دھوکا ہوا کرتا ہے۔ حافظہ، شبیہ اور ادراک کے درمیان فرق کا نہ جاننا موجود ہوتا ہے۔ اگر دھوکوں کو اس نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے۔ تب تو انھیں اصالتاً اور براہ راست طور پر اسی واقعہ سے منسوب کرنا پڑے گا۔ جسے اکھیاتی کہتے ہیں۔ اس طرح دھوکے کے یہ دونوں نظریے راما نج نے دو مختلف نقاطِ نگاہ سے قبول کیے ہیں۔ اینتھا کھیاتی کا نظریہ تو براہ راست تجربے کی طرف دلالت کرتا ہے۔ اس کے برعکس اکھیاتی نظریہ دھوکوں کی نفسی اصل کے متعلق استدلال وتحلیل کا نتیجہ ہے۔ وہم کا ایک اور نظریہ یتھارتھ کھیاتی ہے جو دھوکوں کو بھی واقعی علم خیال کرتا ہے اس کی بنا پر کہ پنچی کرن کے مسئلے کے مطابق تمام چیزیں کل اشیا کے عناصر کے ابتدائی اختلاط کے نتایج ہیں۔ یہ نظریہ نہ نفسیاتی ہے اور نہ ہی تحلیلی بلکہ صرف مابعد الطبیعیاتی ہے۔ اس وجہ سے وہموں کی اصل ماہیت کو بیان نہیں کرتا۔ اس نظریے کے مطابق تو وہم کی پیدایش اس امر واقعہ یا علم سے ہوتی ہے۔ کہ جو چاندی گھروں میں زیورات کے بنانے میں کام آتی ہے۔ اسے صدف میں دیکھا جاتا ہے اس کے برعکس مابعد الطبیعیاتی توجیہ تمام اشیا میں تمام عناصر کے عالم گیر اختلاط کے سبب صدف میں چاندی کے بعض ابتدائی عناصر کے ادراک کو جایز قرار دیتی ہے۔

۲۳۸ وہم کے متعلق بودھوں کے نظریۂ آتم کھیاتی کی تردید کرتا ہوا وینکٹ کہتا ہے کہ اگر تصوری بودھ شعورات مختلفہ کو شعور اصلی پر عاید کرنا صحیح مان سکتا ہے۔ تب اس مثال کے مطابق اشیا سے مدرکہ کی نسبت کو بھی مانا جا سکتا ہے۔ اگر معروضی اور موضوعی شعورات مختلفہ کو نہ مانا جائے۔ تب تو کل تجربہ ایک بے اختلاف شعور ہو گا اور یہ بات اہل بدھ کے نظریۂ علم نے

خلاف ہوگی۔ اور ان لوگوں کی دلیل کہ جن حقایق کو بیک وقت جانا جائے۔ وہ ایک ہوتی ہیں اور اس لیے چونکہ علم اور اس کے معروضات بہ یک وقت جانے جاتے ہیں۔ ایک ہیں۔ غلط ہے۔ علم اور اس کے اشیا کو راست طور پر ایک دوسرے سے مختلف جانا جاتا ہے اور اس واسطے ان کی عینیت کا دعوے خلاف تجربہ ہے۔ بودھوں کا فرقہ مادھیمک یہ مانتا ہے کہ جس طرح دوشوں (نقایض) کے باطل ہونے کے باوجود دھوکے پیدا ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح کسی پایدار اور بنیادی حقیقت کے باطل ہونے پر بھی دھوکے اپنی تہ میں کوئی حقیقت رکھے بغیر ہی نمودار ہو سکتے ہیں۔ اس نظریے کے خلاف وینکٹ کہتا ہے۔ کہ جس شے کو بھی لوگ ہست یا نیست جانتے ہیں۔ وہ ہمیشہ ہی کسی حقیقت کا اشارہ دیتی ہے اور ایسے ظہورات جو کسی حقیقت پر بنیاد نہ رکھتے ہوں۔ ہمارے کل تجربے میں ناقابل فہم ہیں۔ اس لیے مادھیمک لوگوں کی خالص منظریت تعقل کل تجربے کے خلاف ہے۔ جب لوگ کسی شے کی نیستی کا ذکر کرتے ہیں۔ تو اس میں کسی نہ کسی قسم کی مکانی یا زمانی شرط موجود ہوا کرتی ہے۔ مثلاً جب وہ کہتے ہیں۔ کہ کتاب غیر موجود ہے۔ تب اس کے ساتھ ضرور ہی یہاں یا وہاں اور اب یا تب کے الفاظ استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ غیر مشروط اور محض نیستی معمولی تجربے کے احاطے سے خارج ہے۔ چیزوں کا کل ثبت تجربہ مکانی طور پر مشروط ہوتا ہے (مثلاً یہاں صراحی موجود ہے) اگر "یہاں" کی اس شرط کو قبول کر لیا جائے۔ تب یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ تمام ظہورات صرف نابودیت کے سہارے نمودار ہوتے ہیں۔ اور اگر "یہاں" اور "وہاں" کی شرایط سے انکار کر دیا جائے۔ تب کوئی تجربہ ہی ممکن نہیں۔

ویدانتیوں کے مسئلے انِروچنیہ کی تردید کرتا ہوا وینکٹ کہتا ہے۔ کہ جب شنکر تمام اشیا کو انِروچنیہ (ناقابل تعریف) بتلاتا ہے۔ تب انِروچنیہ کا لفظ ایک متعین صفت کو ظاہر کرنے والا ہوگا اور اسی حالت میں وہ انِروچنیہ ہی نہ رہے گا۔ یا اس کے معنے یہ ہوں گے۔ کہ ایک خاص طریق پر تعریف کرنے میں ناکامیابی ہوتی ہے۔ تب اس صورت میں شنکر کائنات کی ماہیت

۲۳۹

کے متعلق رامانج کے بیان کو بھی قبول کرسکتا ہے۔ مزید برآں جب مقلدین شنکر ایک ایسی متباین بالذات شے کو ماننے کے لیے تیار ہیں۔ جو نہ ہست ہے اور نہ نیست۔ تب وہ ان اشیا کو ہی جیسی کہ وہ تجربے میں محسوس ہوتی ہیں۔ موجود اور غیر موجود کیوں نہیں مان لیتے ؟ کیونکہ دونوں صورتوں میں متباین بالذات تو ایک ہی جیسا ہوگا۔ اور اگر ظہور عالم کے ہست اور نیست دونوں سے ہی مختلف ہونے کے یہ معنیٰ ہیں۔ کہ وہ یہ امر ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ کہ ظہور عالم بے اصل اشیا اور برہم دونوں سے ہی مختلف ہے۔ تب رامانج ان کے ساتھ کوئی اختلاف ہی نہیں رکھے گا۔ نیز بطلان عالم بذات خود تجربے کے ساتھ موافقت نہیں رکھتا اور اگر بطلان عالم کو بے بنیاد منطق کے ذریعے ثابت بھی کیا جائے۔ تب اسی منطق کی توسیع برہم کو بھی متناقض بالذات قرار دے گی۔ نیز یہ دعویٰ کہ دنیا اس لیے باطل ہے۔ کہ یہ فنا پذیر ہے۔ غلط ہے بے بنیاد ہے۔ کیونکہ اپنشدوں میں برہم۔ جیو اور جگت تینوں کو ابدی بتلایا گیا ہے۔ مقلدین شنکر فنا اور تضاد میں تمیز نہیں کرتے[1]

پتن جلی کے مقلدین نِروشئے کھیاتی کا ذکر کرتے ہیں یہ وہ دھوکا ہے۔ جو لسانی رواج سے پیدا ہوکر ایسی ہستیوں کو ہمارے علم کے روبرو نمودار کرتا ہے جو دراصل موجود نہیں ہیں۔ مثلاً جب ہم راہو کے سر کا ذکر کرتے ہیں تو ہم راہو کو سر سے ایک الگ ہستی تصور کرتے ہیں اور یہ تصور لسانی استعمال سے پیدا ہوا ہے جس کا سبب اسم راہو کی اضافی حالت کی پیروی ہے۔

لیکن وینکٹ کہتا ہے۔ کہ اس قسم کے تجربے کی توجیہ کے لیے جداگانہ مسئلہ درکار نہیں ہے۔ کیونکہ اکھیاتی یا انیتھاکھیاتی سے اس کی بہت اچھی طرح توجیہ کی جاسکتی ہے اور وہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ پیشتر ہی وہم کے متعلق دیگر نظریوں کا عدم امکان ثابت کرچکا ہے۔

میگھ نا داری پرمان کے معنیٰ وہ علم بتلاتا ہے۔ جو حافظہ وغیرہ دیگر ذرائع علم پر انحصار رکھے بغیر اشیا کا متعین علم دیتا ہے[2]

---

[1] نیائے پرشدھی صفحہ ۴۸-۵۱-

[2] نیے دیومنی قدیم قلمی نسخہ گورنمنٹ مدراس-

اگرچہ علم بذات خود روشن ہے اور اگرچہ نیند اور غشی کی حالت میں شعور برابر موجود رہتا ہے لیکن ان حالتوں میں وہ شعور معروضات وقوفی کو ظاہر نہیں کرتا۔ یہ بات اسی وقت ممکن ہوتی ہے۔ جب کہ علم پرمانوں کے ذریعے حاصل کیا جائے۔ جب ہم علم کے بذاتِ خود ثابت و صحیح ہونے کا ذکر کرتے ہیں۔ تب ہمارا علم ان معروضات سے متعین ہوتا ہے۔ جن پر وہ حادی ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم علم کے متعلق ادراکی نقطۂ نگاہ سے یا اس نقطۂ نگاہ سے ذکر کرتے ہیں جو معروضات علمی کو متعین کرتا ہے۔ تب اس کے یہ معنیٰ ہوتے ہیں۔ کہ علم فطرتِ اشیا کا تعین کرتا ہے اور خود ان سے متعین نہیں ہوتا۔ اس طرح علم کو وقوف کے بذاتِ خود ثابت ہونے میں موضوعی نقطۂ نگاہ سے دیکھا جا سکتا ہے۔ تب جوازِ بالذات اپنے اس ما فیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جس کا تعین معروض علم سے ہوتا ہے۔ نیز اسے معروضی نقطۂ نگاہ سے حصول علم کی تمام صورتوں اور کائنات اشیا کے اندر ہمارے رویے میں دیکھنا ہوگا اور تب علم ایک وسیلہ معلوم ہوتا ہے جس سے ہم فطرت اشیا کا تعین کرتے ہوئے اس کے مطابق اپنے کردار کا اندازہ لگایا کرتے ہیں۔ علم کی تعریف میگھ نادار ی اس طرح کرتا ہے کہ اس کے ذریعے فطرت اشیا کا اندازہ لگایا جاتا ہے کہ یہ وینکٹ کی اس تعریف علم سے مختلف ہے۔ جس کے مطابق علم وہ ہے۔ جو اشیا کے ساتھ جیسی کہ وہ ہیں تعلق رکھتا ہے یا ان کا تجربہ کرانے والا رویّہ پیدا کرتا ہے۔ وینکٹ کے خیال میں علم رویے کا وسیلہ یا ایسا رویہ ہے۔ جو مطابقت کی فطرت کا فیصلہ کرتا ہے۔ لیکن میگھ ناداری کی تعریف میں رویّے اور مطابقت کے سوال کو بالکل ہی نظر انداز یا کم از کم پس پشت رکھ کر علم کے اس عمل پر زور دیا گیا ہے۔ کہ وہ اشیا کا تعین کرتا ہے۔ غالباً یہ فرض کیا گیا ہے۔ کہ غلطی یا وہم کی صورت میں بھی حقیقی موضوع کا ادراک ہوتا ہے اور تفصیلوں کی فروگذاشت سے دھوکا پیدا ہوتا ہے جب کہ اس کا صحیح ادراک وہم کو ناممکن بنانے کا اثر رکھ سکتا ہے۔ ہم پہلے ہی جانتے ہیں۔ کہ رامانج کے نظریۂ یتھارتھ کھیاتی کے مطابق تمام چیزوں میں تمام چیزوں کے عناصر موجود ہیں۔ جیسا کہ اپنشدوں کا مسئلہ تِرِ ورت کرن ظاہر کرتا ہے۔ اسی مسئلے

کو ہی پنجی کرن کی صورت میں تکمیل دی گئی ہے۔ صدف میں چاندی کا دھوکا اس لیے ہوتا ہے کہ آنکھ اس نقرئی عنصر کے تعلق میں آتی ہے۔ جو صدف کے اجزائے ترکیبی میں سے ایک ہے۔ اس میں ذرا شک نہیں ہے۔ کہ یہ عنصر نقرئی صدف کے دیگر اجزائے ترکیبی کے مقابلے میں نہایت ہی قلیل ہے۔ مگر آنکھ کے نقص یا دیگر پریشان کن حالات کے باعث صدف کے کثیر المقدار اجزا نظر نہیں آتے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ ہمیں صرف چاندی کا ہی علم ہوتا ہے جس کے ساتھ آنکھ تعلق میں آتی ہے۔ اور چونکہ صدف کا عنصر صدفی ہمارے علم میں بالکل نہیں آتا۔ اس لیے صرف نقرئی عنصر کو ہی واحد عنصر مدرک سمجھا جاتا ہے۔ اور یہی امر دھوکے کی پیدائش کا موجب ہے لیکن اس دھوکے میں بھی صدف کا ادراک کوئی غلطی نہیں ہے۔ غلطی تو صرف اس وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ کہ صدف کے کثیر الاندازجز کا ادراک نہیں ہوا۔ پس ادراک موہومی میں بھی یقینی طور پر ایک واقعی معروض کا ہی درک ہوا کرتا ہے۔ اینتھا کھیاتی کا مسئلہ یہ معنی رکھتا ہے۔ کہ کسی شے کے ساتھ ایک ایسی صفت یا خاصیت کو منسوب کیا جائے۔ جو اس میں موجود نہیں ہے۔ بالواسطہ طور پر یہ نظریہ نظریۂ کھیاتی کے اندر اس حد تک موجود ہوتا ہے۔ جہاں تک کہ شے مدرک کے ساتھ وہ خواص (نقرئی) منسوب کیے جاتے ہیں۔ جو اسی کے اندر موجود نہیں ہیں۔ اگرچہ وہم کی اصلی وجہ یہ نہیں ہے اور نہ ہی کوئی واقعی طور پر ادراک موہوم موجود ہوتا ہے۔ اس طرح پر میگھ ناداری کی رائے ہے۔ کہ ہر ایک قسم کا علم اسی لیے صحیح ہے۔ کہ وہ اپنے مطابق معروض رکھتا ہے۔ اور جیسا کہ اننت آچاریہ مزید وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ تمام خواص وقوفی (خواہ وہ موہوم ہوں یا واقعی) کلی طور پر واقعی اشیا کے ساتھ بطور معروضات علم تعلق رکھتے ہیں[1]۔ ہم دیکھ چکے ہیں۔ کہ وینکٹ نے تین مختلف نقاط نگاہ سے وہم کے تین نظریے تسلیم کیے ہیں اینتھا کھیاتی اکھیاتی اور یتھارتھ کھیاتی۔ میگھ ناداری کی تصانیف میں اس کی کہیں تائید نہیں پائی جاتی۔ وہ اس امر کے ثبوت میں کوئی دقیقہ

۲۴۱

---

[1] اننتا چاریہ گیان یتھارتھو واد قلمی نسخہ

فروگزاشت نہیں کرتا کہ متھارتھ کھیاتی ہی وہم کا نظریۂ واحد ہے اور اس کے مقابلے میں تمام دوسرے نظریے غلط ہیں۔ انیتھا کھیاتی پر میگھ ناداری کی نکتہ چینی کا مقصد یہ ہے کہ چونکہ علم ہمیشہ اس شے سے تعلق رکھتا ہے جو ادراک میں آتی ہے۔ اس لیے یہ بات ممکن ہی نہیں۔ کہ کوئی شے ایسا علم پیدا کردے جس کا مافیہ اس سے بالکل مختلف ہو۔ کیونکہ اس حالت میں وہ مافیہ کسی معروض سے تعلق رکھنے کے باعث بالکل بے بنیاد (تچھ) ہوگا اگر یہ دلیل دی گئی ہے۔ کہ معروض ہر جگہ ہی موجود ہے۔ تب کہا جا سکتا ہے۔ کہ چونکہ شے کی موجودگی کا فیصلہ صرف علم کے مافیہ سے ہوا کرتا ہے اور چونکہ ادراک موہومی میں جہاں ایسا علم ہوتا ہے۔ اس شے کی موجودگی سے انکار کیا جاتا ہے۔ تب اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ دیگر حالات میں معروض موجود ہوگا؟ ان حالات میں بھی صرف علم ہی شے کی موجودگی کا فیصلہ کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر اگر صرف علم ہی معروض متعلقہ کی ضمانت کرتا ہے۔ تب ایسی دو مثالوں میں جہاں ایسا علم وقوع میں آئے۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا۔ کہ ایک مثال میں تو شے موجود ہے اور دوسری میں موجود نہیں[1]

۲۴۲

انرو چنیہ کھیاتی کی تردید کرتا ہوا میگھ ناداری کہتا ہے کہ اگر یہ مانا جائے کہ دھوکے میں ایک ناقابل تحدید چاندی پیدا ہو جاتی ہے جسے حقیقی چاندی سمجھ لیا جاتا ہے۔ تب تو یہ تقریباً انیتھا کھیاتی والی بات ہی ہے۔ لیکن اس نظریے میں بھی ایک شے کو دوسری شے خیال کیا جاتا ہے۔ نیز اس امر کی توجیہ کرنا مشکل ہے۔ کہ کس طرح ایک ناقابل تعریف چاندی کا ادراک اس کو اٹھانے کی حقیقی خواہش پیدا کر سکتا ہوگا جو کہ صرف حقیقی چاندی کا ادراک ہی پیدا کر سکتا ہے۔ خواہش جو ایک حقیقی شے سے پیدا ہو سکتی ہے۔ وہ کسی وہمی خیال سے کبھی پیدا نہیں ہو سکتی۔ اور نہ ہی صرف ایک وہمی تصور اور سیپ جیسی چمکیلی شے (چاندی) میں کسی مشابہت کا امکان پایا جا سکتا ہے[2] اس نام نہاد ناقابل تعریف چاندی کو یا تو ہست اور نیست اور یا

---

[1] میگھ ناداری نیئے دیومنی قلمی نسخہ۔
[2] ایضاً

ہستی و نیستی دونوں سے ہی مختلف خیال کیا جاتا ہے۔ مگر یہ دونوں باتیں قانون اجتماع نقیضین اور قانون ارتفاع نقیضین کے مطابق ممکن نہیں۔ یہاں تک کہ اگر صرف استدلال کی خاطر یہ بات مان لی جائے۔ کہ اس قسم کی غیر منطقی حقیقت ممکن الوجود ہے۔ اس امر کو تصور میں لانا مشکل ہوگا کہ یہ معمولی چاندی کی مانند ایک ثبت حقیقت کے ساتھ کس طرح مشابہت رکھ سکتی ہے۔ یہ بات ناقابل تسلیم ہے کہ یہ ہستی اور نیستی کا مرکب بالکل کھلا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بھی خلائی حقیقت اور حقیقی چاندی کے درمیان کسی طرح کی مشابہت کا تصور مشکل ہوگا۔

۲۴۳ مزید برآں یہ کہا گیا ہے کہ موہومی چاندی کو اس لیے ناقابل تعریف کہتے ہیں۔ کہ یہ آتما کی مانند جو کبھی تجربے سے مسترد نہیں ہوتا ہستی پاک سے مختلف ہے اور شاخ خرگوش کی مانند ان بے اصل چیزوں کی نیستی سے بھی مختلف ہے۔ جو کبھی علم کا معروض نہیں ہوتیں۔ مگر اس کے جواب میں بڑی معقولیت کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ آتما کی ہستی کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اگر آتما علم کا معروض ہو۔ تو وہ بھی ظہور عالم کی مانند باطل ہوگا اور اگر یہ معروض علم ہی نہیں۔ تو یہ کوئی وجود نہیں رکھتا[1] اور یہ اس وجہ سے بھی وجود رکھنے والا خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کہ یہ ہستی کے جنسی تصور سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ آتما کو ایک مانا گیا ہے اور وہ بطور وجودِ واحد کے کسی جنسی تصور سے تعلق نہیں رکھ سکتا۔ نیز عدم تغیر پذیری کو شرطِ حقیقت خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اگر اشیاء مدرکہ اس لیے غیر حقیقی ہیں کہ وہ تغیر پذیر نہیں۔ تب تو خود عالم بھی تغیر پذیر اشیا اور تغیر پذیر ارتباطات کے تلازم میں تغیر پذیر ٹھیرے گا اور اس لیے باطل ہوگا۔ علاوہ بریں ہستی (ستا) ایسی ہمہ گیر نہیں ہے جیسی کہ خیال کی جاتی ہے کیونکہ صراحی وغیرہ اشیا سے جن کے ساتھ یہ تعلق رکھتی ہے۔ مختلف ہے اور نفی سے بھی اس لئے مختلف ہے کہ اس نقطۂ نگاہ سے مختلف ہے جہاں نفی کو ایک

[1] میگھ ناداری نئے دیومنی قلمی نسخہ۔
[2] ” نئے دیومنی۔

ثبت مقولہ تصور کیا جاتا ہے[5]۔ اگر آتما کو بذاتِ خود روشن مانا جائے۔ تب یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بذات خود روشن ہونے کا معقول طور پر ثابت ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ جب تک آتما کی ہستی پہلے ثابت نہ ہو جائے اس کی بذاتِ خود روشن ہونے کی صفت کو ثابت نہیں کیا جا سکتا[6]۔

نظریۂ اکھیاتی کی دو تعبیرات ہو سکتی ہیں۔ اور ان دونوں میں اسی نظریے کو بیتھارتھ کھیاتی کا نام بھی دیا جا سکتا ہے۔ پہلی تعبیر میں دھوکے کی پیدائش یوں خیال کی جاتی ہے کہ آنکھ پر اس کے روبرو کسی چمکیلی شے کا اثر ہوتا ہے اور یہ چمکیلا پن چاندی سے مشابہت رکھنے کے باعث چاندی کے چمکیلے پن کو یاد دلاتا ہے اور چونکہ اس امر کا امتیاز کرنا ممکن نہیں ہوتا کہ یہ چمکیلی صفت چاندی سے تعلق رکھتی ہے یا کسی اور شے سے اور چونکہ سامنے کی شے ایسی غیر ممیز چمکیلی صفت سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے چمکیلے پن کی صفت کو صرف ایک خود مستنبط تصور نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ اسے آنکھوں کے روبرو شے میں مقیم خیال کرنا ہوگا۔ اس لیے چاندی کا تصور ایک حقیقی ادراک کا نتیجہ ہے۔ یہ اس حالت میں ادراک باطل مقصود ہوتا۔ جب کہ صفت کو بطور نقرے کے محسوس کیا جاتا۔ مگر اس ادراک میں صدف کو نہیں بلکہ سامنے کے "اس" کو بطور چاندی محسوس کیا جاتا ہے۔ عام قاعدہ یہ ہے۔ کہ جو تصور کسی خاص قسم کے کردار کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ ے اس رویے میں تجربہ کی ہوئی شے کا صحیح نمائندہ سمجھا جائے یہ قاعدہ یہاں اسی حد تک عمل پذیر ہوتا ہے۔ جہاں تک کہ سامنے کے "اس" کو عملی رویے میں محسوس کیا جاتا ہے اور نقرئی صفت بھی ایک حقیقی چاندی سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے اس چاندی کو "اس" اور "چاندی" کے دو تصورات کا مرکب سمجھنا چاہیے۔ اس لیے نظریۂ اکھیاتی کے مطابق مذکورہ بالا تعبیر میں جو ادراک پایا جاتا ہے۔ وہ ایک سچا ادراک ہے۔ اس توجیہ میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ جس طرح جوہر اور

۵۔ میگھ ناداری ہیۓ دیومنی

۶۔ ایضاً ایضاً

عرض کے دو تصورات ایک ہی تصور میں جمع ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح اس چاندی کے ایک ادراک مو ہومہ میں دو مختلف تصوروں کی جایز وحدت تصور کرنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آتی۔ اور یہ اختلاط اس وجہ سے ممکن ہوتا ہے کہ یہ دونوں تصور معاً وقوع میں آیا کرتے ہیں اور ان میں کوئی فاصلہ نہیں ہوتا۔ یہ بات نظریہ اینتھاکھیاتی سے مختلف ہے۔ جس میں ایک شے کا دوسری شے معلوم ہونا فرض کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کے خلاف مندرجۂ ذیل اعتراضات ہیں۔

(۱) ایک نقش کسی شے کو دوسری شے میں تبدیل نہیں کر سکتا۔

(۲) اگر وہم کے معنی ایک شے کا دوسری شے معلوم ہونا لیے جائیں۔ تب اس دھوکے کی گنجایش کا خوف تو ادراکِ سلیم میں بھی پایا جائے گا۔ کیونکہ تمام علم پر شک کیا جا سکے گا اور اس کا نتیجہ عقیدہ شک پر مبنی ہوگا۔ اس لیے اگر یہ کہا جائے۔ کہ وہم صدف اور چاندی کی یاد آتی ہوئی شبیہ کے درمیان اختلاف کو نہ جاننے سے پیدا ہوتا ہے۔ تو یہ بات بھی غیر ممکن ہوگی۔ کیونکہ اگر اختلاف کے معنی مختلف ہستیوں کا باہمی اختلاف ہے۔ تب اختلاف کو نہ جاننے (جسے اس نظریے کے مطابق دھوکے کی جڑ خیال کیا جاتا ہے) کے معنی شبیۂ حافظہ اور ادراک کی عینیت کا علم ہوں گے۔ اور یہ بات اس تصور مشروط کی توجیہ نہ کر سکے گی جس میں ایک تصور (چاندی) دوسرے تصور (سامنے کے "اس") کو ایک صفت سے متصف کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ مزید براں اگر دو جداگانہ تصورات جو بطور جوہر و عرض کے غلطی کے ساتھ ایک تصور خیال کیے جائیں۔ تب ہر ایک تصور دوسرے کسی تصور کے ساتھ مل سکے گا۔ کیونکہ نقوش حافظہ جو تجربۂ ماضی کے اندر جمع ہیں بے حد ہیں اور جس چاندی کا ماضی میں تجربہ کیا گیا تھا۔ وہ اس مکان کے تعلق میں تھا جس میں وہ موجود تھی۔ اور اب اس کی یاد اور حافظہ بھی اس مکانی صفت کے ساتھ ملحق ہوں گے۔ اور یہ امر مدرک کے روبرو ادراک حاضرہ کے ساتھ غلط تعلق کو اس لیے ناممکن بنا دے گا۔ کیونکہ اس میں مکانی اختلاف موجود ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ نقایض کے سبب سے نقش حافظہ کی مکانی صفت بدل جایا کرتی ہے۔ تب تو یہ وہ اینتھاکھیاتی نظریہ

۲۴۵

ہوگا جو نظریۂ اکھیاتی میں نا قابل قبول ہوگا۔ اور چونکہ تمام صفات محسوسہ کا کسی قسم کے رشتۂ مکانی کے ساتھ تعلق رکھنا ضروری ہے اگرچہ اصلی صفت مکانی بالکل تبدیل ہو چکی ہو۔ تب بھی اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ کہ کیوں یہ نقش مکانی مدرک کے سامنے حاضر محسوس ہوتا ہے۔ نیز یہ بات بھی ماننی پڑیگی کہ نقش حافظہ اور درک کے امتیازی اختلافات کا مشاہدہ کرنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ اگر ان امتیازی اختلافات کی طرف توجہ نہ دی جائے۔ تب نقش حافظہ کو بطور نقش نقرئی کے تمیز کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ اگرچہ ادراک کو نقش حافظہ سے تمیز کیا جا سکتا ہے۔ نقش حافظہ کو ادراک سے تمیز نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ امتیازی صفت دونوں کا ہی تعین کرتی ہے اور یہ سفید چمکیلی صفت کے سوا کچھ نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ مکانی اور دیگر قسم کی صفات ممیزہ کو نقش حافظہ میں نہیں دیکھا جاتا۔ اور یہ صرف بطور تمثال کے نمودار ہوتی ہیں۔ تب معقول طور پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ کہ کوئی اور ہر ایک نقش حافظہ ادراک حاضرہ کے ساتھ مختلط ہو سکتا ہے اور اس لیے پتھر کا بھی چاندی معلوم ہونا ممکن ہے۔

چونکہ انیروچنیہ کھیاتی اور اکھیاتی دونوں ہی ایک معنوں میں یتھارتھہ کھیاتی ہیں۔ میگھ ناداری ان دونوں نظریوں کی تردید کرتا ہوا یہ بات ثابت کرنے کے لیے کوشاں ہوتا ہے۔ کہ یتھارتھ کھیاتی کو ان نظریوں میں برقرار نہیں رکھ سکتے۔ اب وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یتھارتھ کھیاتی کی تمام دیگر تعبیرات ممکنہ نادرست ہیں۔ یتھارتھ کھیاتی کا بنیادی اصول یہ ہے۔ کہ صحیح علم کی مانند تمام علم ہی لازمی طور پر ایک معروض حقیقی سے تعلق رکھتا ہے[1] چنانچہ یتھارتھ کھیاتی یعنی نظریۂ مطابقت کی دیگر تعبیرات میں اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ تعلم ایک خارجی شے یا موضوعی ادراک سے پیدا ہوتا ہے اور یا اس کے معنی بے تردید تجربے کے ہو سکتے ہیں۔ پہلی تعبیر تو اس لیے کمزور ہے۔ کہ سیپی چاندی کے دھوکے میں بھی چاندی کا تصور ایک واقعی بیرونی شے (صدف) سے پیدا ہوا

[1] نیئے دیومنی صفحہ ۴۰ قلمی نسخہ۔

ہے اور دوسری تعبیر اس لیے نا قابلِ اثبات ہے۔ کہ چاندی کے ادراک موہوم کا معروض متعلقہ دوسرے نظریوں کے مطابق سیپی میں واقعی طور پر موجود نہیں ہے۔ اور جہاں تک ماضی میں تجربہ کی ہوئی چاندی کے نقش حافظہ کے عمل کا تعلق ہے۔ صحیح اور موہوم دونوں قسم کے ادراک میں اس کی وساطت نا قابلِ انکار ہے تیسرا نظریہ اس لیے نا قابلِ قبول ہے۔ کہ تناقص کا اشارہ علم یا فیصلے کی طرف ہوتا ہے نہ کہ خود اشیا کی طرف اگر یہ کہا جائے۔ کہ وقوف کا تعلق موہومی ظہورات سے ہے۔ اور اس لیے خارج میں موجود ایک شے موہوم ہی ادراک کا معروض ہے۔ تب صاف طور پر یہ اعتراض ہوگا۔ کہ ادراک شخص مدرک کے روبرو ایک غیر موہوم شے سے تعلق رکھتا ہے اور اس اعتراض سے بچنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اور اگر ایک غیر موہوم شے وقوف کی موجب ہوتی ہے۔ تب یہ کہنا بے سود ہوگا۔ کہ صرف موہوم صورتِ مدرکہ ہی ادراک کا معروض ہو سکتی ہے۔

اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ادراک موہوم کوئی معروض نہیں رکھتا اور اسے وقوف اس لیے کہا جاتا ہے۔ کہ اگرچہ صحیح وقوف کی مانند کردار کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تاہم یہ اس امر میں ان کے مشابہ ہے کہ یہ ایسا اثر پیدا کرتا ہے۔ کہ گویا یہ کردار کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ خزاں کے بادل برسنے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوئے بادل کہلایا کرتے ہیں۔ وقوف موہوم اپنے مافیہ کے طور پر صرف موہوم نمود ہی نہیں رکھتا بلکہ وہ غیر موہوم "اس" رکھتا ہے جس کی طرف یہ معروضی اور صفاتی طور پر اشارہ کرتا ہے۔ مگر اصل بات یہ ہے۔ کہ کسی وقوف کی معروضی صداقت ثابت کرنے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ معروض کی تمام صفات مخصوصہ اس وقوف میں نمودار ہوں۔ اگر ان میں سے کوئی خاصیت بھی نمودار ہوتی ہے تو وہی تعلم کے تعلق میں اس کی خارجیت کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے پس تمام وقوف عالم خارجی میں بعض واقعی حقایق کے ساتھ تعلق یا مطابقت رکھتے ہیں اور اس امر کی توجیہ صرف اس بنا پر ہی ممکن ہے کہ نظریہ Homoiomeriae کی مانند ایک مابعد الطبیعیاتی کائناتی کا مسئلہ فرض کیا جائے۔

اننت آچاریہ اپنی تصنیف گیان یا تھارتھیہ وادمیں سنگھ ناداری کے

دلایل کو ہی کم و بیش دہرایا ہے۔ جب وہ کہتا ہے۔ کہ کوئی بھی ادراک ممکن نہیں ہے۔ جب تک کہ کسی معروضی حقیقت کے ساتھ تعلق مطابقت نہ رکھتا ہو۔ اس لیے ضروری ہے۔ کہ علم کا ما فیہ اس خارجی حقیقت کے ساتھ براہ راست تعلق مطابقت رکھتا ہو۔ جس کی طرف وہ اشارہ کرتا ہے۔ مثال کے طور پر چونکہ چاندی کا ادراک ہوتا ہے (صدف کے اندر)۔ اس لیے ضروری ہے۔ کہ وہ اپنے ساتھ تعلق مطابقت رکھنے والی کسی شے کا اشارہ دیتا ہو۔ میمانسا کا یہ خیال کہ غلطیاں اس طرح ظہور میں آتی ہیں کہ نقش حافظہ اور شے مدرک کے درمیان تمیز نہیں کی جاتی۔ غلط ہے۔ کیونکہ اس حالت میں ہمیں چاندی کی یاد کا تجربہ ہونا چاہیئے نہ کہ ہمیں واقعی طور پر موجود ایک خارجی شے کا احساس ہو۔ میگھ ناداری اور اننت آچاریہ دونوں ہی اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بے انداز تکلیف اٹھاتے ہیں۔ کہ ان کی تعریف خطا تمام اوہام مختلفہ پر جن میں خوابات بھی شامل ہیں۔ عاید ہوتی ہے۔ مگر مقصد حاضرہ ہمیں اس بات کی تفصیلوں میں جانے کی اجازت نہیں دیتا۔

علم کی صداقت بالذات کا مسئلہ

پرمان یا صحیح علم چیزوں کا جیسی کہ وہ ہیں۔ دقوف ہے اور اپرمان یا غیر صحیح علم سے مراد وہ وقوف ہے۔ جو شے کا غلط تصور دلاتا ہے۔ میگھ ناداری کہتا ہے۔ کہ اس قسم کی صحت خود علم میں موجود ہوتی ہے۔ اس پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کہ چونکہ علم ساکن ہے۔ وہ اسی آن میں اپنی صحت کا تعین کرنے کا عمل نہیں رکھ سکتا۔ اس لیے کہ وہ اپنی فطرت میں شے کی ہو بہو نمایندگی رکھنے کی وجہ سے اس نمایندگی کے باعث اپنے بذاتِ خود ثابت ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ اگر علم میں خود کو بذات خود ثابت کرنے کی طاقت موجود نہ ہوتی۔ تب اس کی صحت کے اثبات کا اور کوئی ذریعہ ہی نہ تھا۔ کیونکہ اگر اس کی صحت کا دار و مدار کسی بالواسطہ عمل یا کسی اور آلے پر ہوتا۔ تب ہمیشہ یہی سوال اٹھا کرتا۔ کہ ان اعمال یا آلات کی شہادت پر کس طرح

اعتبار کیا جائے۔ کیونکہ اس صورت علم کے بذاتِ خود ثابت نہ ہونے پر ہر ایک ایسی شہادت کی توثیق کے لیے اور شہادت درکار ہوتی اور اس شہادت کے لیے ایک اور شہادت مطلوب ہوتی اور اس طرح بے حد رجعت لازم آتی۔

۲۴۸

دوسرے نظریوں کی تردید کرتا ہو امیگھ ناداری بتلاتا ہے۔ کہ اگر صحت کو علم کے اسباب مشترکہ (آتما۔ حواس اور شئے) سے منسوب کیا جائے۔ تب بھی اس شئے کو پرمان خیال کرنا پڑے گا۔ اور کوئی پرمیہ یا معروض باقی نہ رہے گا۔ اور اگر اثبات کو آگاہی خیال کیا جائے۔ تب تک یادداشت کے علم کو بھی درست ماننا پڑے گا۔ کیونکہ یہ اپنی نظرت میں آگاہی رکھے گا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ صحت کا اثبات طاقت کی نظرت رکھتا ہے تب یہ طاقت ناقابل احساس ہونے کے باعث اپنے ظہور کے لیے دیگر وسایل علمیہ کی مقتضی ہوگی۔ مزید برآں اگر صحت کو اسباب علم سے منسوب کیا جائے۔ تب علم کے بذاتِ خود ثابت ہونے کا دعویٰ ترک کرنا پڑے گا۔ بے تردید کردار کو بھی نہیں کہہ سکتے کہ یہ صحت کی تعریف ہے۔ کیونکہ اس حالت میں حافظے کو بھی بذاتِ خود درست ماننا پڑے گا۔ نہ ہی اس کی تعریف بطور علم محض ہو سکتی ہے۔ کیونکہ علم کو جو اپنے اوپر لوٹ کر اپنی صحت خود بخود نہیں جان سکتا کسی اور شے کا سہارا لینا پڑے گا۔ اور اس کے معنی ایک بیرونی ذریعے سے اثبات صحت ہوں گے۔ اور ان صورتوں میں جب کہ غلطی کا سبب معلوم ہوتا ہے۔ وقوف غلط متصور ہو کر بھی لازمی طور پر خود کو ہم پر (سورج کی حرکت کی مانند) نمودار کیا کرتا ہے اور یہ پھر یہ خیال کہ ہر ایک قسم کا علم اپنی صحت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ ان حالات پر عاید نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ جب کسی ایک مابعد کا وقوف کسی وقوف ماقبل کو مسترد کر دیتا ہے۔ کیونکہ ہم اس امر کی بدیہی مثال پاتے ہیں کہ کس طرح پہلے وقوف کی نادرستی مابعد کے صحیح علم سے نابود ہو جاتی ہے۔ تب یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب کسی شے کا تفصیلی علم اس کے جنسی علم کی جگہ لے لیتا ہے۔ جیسا کہ ایک وقوف کے دوسرے وقوف کی جگہ لینے کی صورت میں۔ اگرچہ یہ پہلے علم پر کسی طرح کی نکتہ چینی نہیں کرتا۔

بھٹا کے خیال میں جہاں یہ بات فرض کی جاتی ہے۔ کہ جب کوئی شے ایک خاص صفت معلومہ حاصل کر لیتی ہے۔ تب اس سے علم کے عملِ باطنی کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے اور درستی اور نادرستی دونوں ہی اشیا کے اوپر انحصار رکھتے ہیں اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ صحت کا تصور وقوف کے آلات و شرایط شے لاخطا ہونے کی صفت سے پیدا ہوتا ہے۔ تب بھی یہ خیال صحت کے تصور کو خارجی اصل سے پیدا شدہ ثابت کرے گا۔ پربھاکر کے خیال میں جہاں علم بیک پر دانعالم۔ شے معلوم اور علم کو ظاہر کرتا ہے۔ تب ہمیں ایک ایسی بہتر مثال ملتی ہے جس میں علم کو کسی بیرونی شے پہ منحصر نہیں ہونا پڑتا۔ اس حالت میں بذات خود ثابت ہونا صرف حافظے پر عاید ہو سکتا ہے۔ جو گذشتہ ادراک پر انحصار رکھتا ہے۔ اس پر اہل نیائے کا یہ اعتراض ہے۔ کہ چونکہ حافظہ بھی ایک علم ہے اور تمام علم بذات خود روشن ہوا کرتا ہے اس لیے پربھاکروں کو حافظے کا بذاتِ خود صحیح ہونا اصولاً ماننا پڑے گا۔ ۲۴۹

ینگھ ناداری کہتا ہے۔ کہ علم کے بذاتِ خود صحیح ہونے کے خلاف یہ تمام اعتراضات غیر صحیح ہیں کیونکہ اگر کسی کی وقوف کی صحت کا علم دوسرے پرمانوں پہ مبنی ہو۔ تب تو غیر محدود رجعت ہوگی لیکن اگر مابعد کے پرمانوں کے جایز بالذات ہونے کی بنا پر اس رجعت سے بچنے کی کوشش کی جائے۔ تب اس کے معنی فی الواقع صداقت بالذات کے اقرار کے ہوں گے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ ہم لازمی طور پر صحت کے خیال سے ہی عمل کی طرف آمادہ نہیں ہوا کرتے۔ بلکہ صحت کے احتمالِ غالب کے سبب سے جیسے ہم شے کے پہلو پر جانچنا چاہتے ہیں۔ مگر اس قسم کے مفروضے میں مخالفین کی وہ کوشش کوئی معنی نہیں رکھتی۔ جو وہ بیرونی وسایل کے ذریعے حاصل شدہ وقوف کی صحت کے مسئلے کے حق میں کیا کرتے ہیں کیونکہ یہ مفروضہ اس خیال پر مبنی ہے۔ کہ ہماری مساعی صحتِ وقوف کے سابقہ تعین کے بغیر نمودار ہوتی ہیں۔ جب ہم دیکھتے ہیں۔ کہ ایک شخص کسی شے کو دیکھ کر اس کی طرف بڑھنے کی کوشش کرتا ہے تو ہم قدرتاً یہی نتیجہ نکالتے ہیں۔ کہ وہ اپنی کوشش کی بنیاد میں اپنے ادراک کی صحت کا علم رکھتا ہے کیونکہ اس علم کے بغیر کوئی بھی کوشش نہیں ہو سکتی۔ یہ کہنا بے سود ہے۔ کہ ایسے امور میں صحت کا علم رکھے بغیر ہی صحت موجود

ہوتی ہے۔ کیونکہ علم کے جواز کے معنی ہمیشہ ہی اس جواز کا شعور (علم) ہوا کرتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ جو شے پرمان بناتی ہے وہی صحت و جواز دیتی ہے۔ یہ خیال کرنا غلطی ہے۔ کہ وقوف کی صحت اس وقوف سے باہر کسی اور شے سے تعلق رکھتی ہے۔ جب ہم آگ کو دیکھتے ہیں۔ تب بطور ایک جلانے والی شے کے اس کی صحت تصورِ آتش کے اندر ہی پائی جاتی ہے اور آگ کی کسی فوق الحس طاقت یا جلنے کی استعداد کی محتاج نہیں ہوتی۔ بطور ایک شے محرقہ کے آگ کے علم میں یہ علم حاصل ہوا کرتا ہے وہ اپنی استعداد تحریق کے ساتھ رابطہ رکھتی ہے۔ صرف استعداد تحریق کا علم بذات خود کوئی عمل پیدا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ہم ہمیشہ ہی علم الاشیا سے عمل کی طرف مایل ہوا کرتے ہیں نہ کہ ان کی استعدادات کی وجہ سے۔ اس لیے کسی شے کی استعداد کو اس شے سے جدا کر کے اسے موجب عمل ٹھیرانا بھول کی بات ہے۔ پس پرمان کے وقوف میں ہی اس کی صحت شامل ہوتی ہے اور اس لیے صحت و جواز کو کسی شے کے علم سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔[1] مزید براں صحت کو

250

[1] رامانجاچاریہ جو وینکٹ ناتھ کا ماموں تھا۔ اس اعتراض کی پیش بینی کرتا ہے۔ کہ ادراکی وقوف صرف مافیہ (وستو) کی خبر دیتا ہے۔ اس قسم کے مافیہ میں وہ رشتۂ علمی بھی شامل نہیں ہوتا جو لازمی طور پر مختلف قسم کا ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک علم ایک مافیہ کے ساتھ بے انداز مختلف قسم کے تعلقات رکھ سکتا ہے۔ اس لیے صرف مافیہ کا علم خاص رشتۂ علمی کے بغیر فیصلے کی صورت میں نمودار نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس مافیہ کی صداقت کو مابعد کے لمحے میں اس وقت ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ کہ جب "میں جانتا ہوں" کی فیصلہ کن صورت اختیار کر لیتی ہے۔ مافیہ کے علم کے لمحے میں صحت کی توثیق کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں رامانجاچاریہ کہتا ہے کہ مافیہ کا علم لازمی طور پر جملہ علایق علمیہ پر صورتِ عامہ میں دلالت کرتا ہے اور اس لیے کسی لمحہ خاص میں اس کے انداز اظہار کے ذریعے کسی میں اس کے مافیہ کے ساتھ کسی لمحہ خاص میں اس رشتۂ علمی کے انداز کو جانا جاتا ہے۔ پس چونکہ مافیہ کا علم خاص رشتۂ علمی پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے جملہ وقوف کو بالکنایہ فیصلہ کن خیال کیا جا سکتا ہے۔

اگر مافیہ اور علم ایک دوسرے سے بالکل ہی متمیز خیال کیے جائیں جیسے کہ وہ لازمی

بے تردید ہونا نہیں کہہ سکتے کیونکہ اگر ہر ایک علم کو اسی معیار سے پرکھا جائے تب
اس کا نتیجہ لا انتہا رجعت ہوگا اور اگر کسی وقوف کی صحت کا علم۔ وقوف کی شرایط
و وسایل کے صحیح اور بے نقص ہونے پر منحصر ہو۔ تب چونکہ اس علم کی صحت
وقوف کی شرایط و وسایل کی صحت کے اور علم پر انحصار رکھے گی۔ اور وہ ایک
اَور علم پر۔ اس لیے صاف طور پر لا انتہا رجعت کا سامنا کرنا پڑے گا۔ چونکہ علم عموماً
حالات میں شے سے تطابق رکھتا ہے۔ اس لیے عام طور پر ایسی غلطی کا کوئی خدشہ
نہیں ہونا چاہیے۔ جو ایسے علم کی شرایط و اسباب کے نقص سے پیدا ہو سکتی ہے۔
صرف خاص خاص صورتوں میں ہی ایسا شک اٹھ سکتا ہے۔ جو علم کی شرایط و وسایل
کی صحت کے متعلق تحقیقات کو ضروری قرار دے۔ اگر ہر ایک علم کی صحت کے متعلق
تفتیش شروع کر دی جائے۔ تب تو ہم مسئلہ تشکیک کے شکار ہو جاتے ہیں
صحت و جواز کے معنی کسی بھی ایسے مافیہ کا ظہور ہیں۔ جو علم کے دیگر وسایل سے
اپنی توثیق کی حاجت نہیں رکھتا اور صحت کا یہ یقین خود وقوف کے ساتھ موجود
رہتا ہے۔ مگر حافظہ سابقہ وقوف پر بنیاد رکھتا ہے اور اس لیے اس کی صحت
کا یقین سابقہ علم کی صحت پر منحصر ہوتا ہے اور اس لیے اسے بذات خود صحیح خیال
نہیں کر سکتے۔

راما نجاچاریہ جو وینکٹ ناتھ کا گرو اور ماموں تھا اس اعتراض کی
پیش بینی کرتا ہے کہ اگر وقوف کا بذات خود صحیح ہونا مان لیا جائے۔ تب تو کسی
وقوف کے متعلق بھی کبھی کوئی شک پیدا نہ ہو سکے گا۔ راما نجاچاریہ اس کا یہ جواب
دیتا ہے۔ کہ تمام وقوف ہی بذات خود صحیح ہونے کے یقین عامہ کے ساتھ مرتبط ۲۵۱
ہوا کرتے ہیں۔ مگر یہ امر خاص خاص جوانب میں شک کے اٹھنے کو روک نہیں سکتا۔
اس نظریے میں بذاتِ خود صحیح ہونے کے یہی معنی ہیں۔ کہ تمام وقوف خود بخود
اپنی صحت کا یقین عامہ پیدا کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ بات ایک خاص جہت میں غلط فہمی کو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:- طور پر ہوا کرتے ہیں اور مافیہ کے ساتھ رشتہ علمی بالکل یہ موجود نہ ہو۔
تب تمام علم بغیر مافیہ کے ہوگا اور آیندہ انھیں باہم متعلق کرنے کی کوئی کوشش بھی خارج از امکان ہوگی

خارج از امکان قرار نہیں دیتی۔

وینکٹ ناتھ کی رائے کے مطابق مذہب رامانج کے وجودیاتی مقولات

(۱) جوہر

وینکٹ ناتھ اپنی تصانیف نیائے سدھانجن اور تتو مکتا کلاپ میں ان مختلف زمرہ ہائے حقایق کا مختصر سا بیان دیتا ہے۔ اور جو فلسفۂ رامانج میں تسلیم یا فرض کئے گئے ہیں۔ اور جنھیں خود رامانج نے اپنے قارئین کے روبرو نمایاں طور پر پیش نہیں کیا تھا۔ سب سے بڑی تقسیم جوہر اور غیر جوہر کی ہے۔ جوہر (درویہ) وہ ہے۔ جو حالات رکھتا ہے (دشاوت) یا جس میں تغیر و تبدل وقوع میں آتے ہیں۔ جوہر کو مانتا ہوا وہ بودھوں کے اس نظریے کی تردید کرتا ہے کہ کوئی بھی جوہر موجود نہیں ہے اور تمام چیزیں ان عارضی ہستیوں کے اجتماعات ہیں جو ایک آن میں وجود پذیر ہو کر آن دیگر میں نابود ہو جاتی ہیں اور ان کا فرقہ ویبھاشک یہ کہتا ہے۔ کہ صرف چار انتہائی حسی مبادی ہیں۔ رنگ۔ لمس۔ ذائقہ اور بو۔ جو بذات خود صفات ہیں اور کسی شے کی صفات نہیں ہیں۔ ہم انھیں اپنے حواس مخصوصہ کے ذریعے محسوس کیا کرتے ہیں۔ مدرسۂ وانسی پتریا آواز کو ایک جداگانہ حسی مقدمہ بتلاتا ہے۔ جس کا ادراک کان کے ذریعے ممکن ہوتا ہے۔ اس کے خلاف وینکٹ کہتا ہے۔ کہ تمام ادراکات میں ہم یہ تصور رکھتے ہیں۔ کہ جسے ہم دیکھتے ہیں اسے ہی چھوتے ہیں۔ ایسا ادراک کبھی باطل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ احساس ہمیشہ یکساں حال رہتا ہے اور تجربہ اس کی تردید نہیں کرتا۔ ایسے ادراک میں اس امر کی شناخت مفہوم ہوا کرتی ہے۔ کہ عالم خارجی میں یہ ایک پایدار ہستی ہے۔ جسے ایک

۲۵۲

لگاتار اور نا قابلِ تغیر ادراک کرنے والا جاتا ہے۔ اور یہ دونوں حسی صفات ایک ہی شے سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ شناخت صرف رنگ سے ہی تعلق نہیں رکھتی۔ کیونکہ احساس لون میں احساسِ لمس شامل نہیں ہوتا اور نہ یہ صرف لمسی احساس سے تعلق رکھتی ہے۔ کیونکہ اس میں احساس لون شامل نہیں ہوتا۔ اس لیے ادراک اس شے سے تعلق رکھتا ہے۔ جس کے ساتھ لون و لمس دونوں کی صفات منسوب ہوتی ہیں۔ شناخت کا ایسا ادراک ہستیوں کے اجتماع کے نظریے کی بھی تردید کرتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کا نظریہ قدرتاً یہ سوال پیدا کرتا ہے۔ کہ ہستیوں کا اجتماع ان ہستیوں کے ساتھ ایک شے ہے یا ان سے مختلف۔ دوسری صورت میں کسی شے کا بطور ایک ایسی ہستی کے ادراک نہیں ہو سکتا۔ جس کے ساتھ رنگ اور لمس کی ہر دو صفات تعلق رکھتی ہوں اور پہلی حالت میں جب کہ اجتماع کو جمع شدہ ہستیوں سے باہر خیال کیا جاتا ہے۔ تب ایسا اجتماع یا تو مثبت ہوگا یا منفی۔ پہلی صورت میں اس کے معنی فی الواقع جوہر کی قبولیت ہیں کیونکہ صرف اجتماعی صفاتِ مخصوصہ کی ہستی کو ماننا اس لیے مشکل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں کوئی شے بھی ایسی موجود نہیں ہوتی۔ جو اس کی مانند ہو۔ جو نہ جوہر ہے اور نہ صفت اور نہ ہی صفت سے متصف کرنے والا رشتہ ہو۔ اور دوسری حالت میں اگر اجتماع (سنگھات) موجود ہی نہیں تو یہ شناخت کو بھی پیدا نہیں کر سکتا۔ اگر اجتماع کے معنی صفاتِ مدرکہ کے درمیان عدم وقفے کے لیے جائیں۔ تب بھی ہر ایک حسی صفت صرف اپنے خاص حاسے کے ساتھ تعلق رکھتی ہے اور اس لیے یہ بات ناممکن ہے۔ کہ دو مختلف حسی صفات کا دو مختلف حاسوں کے ذریعے ادراک ایک مشترکہ ہستی کی طرف اشارہ دے سکے۔ اجتماع کو مکانی عینیت بھی نہیں کہ سکتے کیونکہ اجتماع کا تصور پیدا کرنے کے لیے زمانی عینیت کا ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بات بھی نہیں کہ سکتے۔ کہ زمان و مکان ایک ہی شے ہیں۔ کیونکہ یہ نظریہ جونا یائڈ اری پر صادق آتا ہے۔ عارضیت کی تردید سے باطل ثابت ہوگا۔ مکان آکاش کی نوعیت بھی نہیں رکھ سکتا۔ جو بودھوں کے خیال کے مطابق عدم مزاحمت ہے اور کوئی مثبت تصور نہیں ہے۔ مکان کو

ایک حسیِ صفات رکھنے والی مادی ہستی بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ مختلف قسم کی حسی صفات کو لمحاتِ مختلفہ کی بے نظیر فطرت خیال کیا جاتا ہے[1] اگر اس سے یہ مراد ہو۔ کہ مختلف قسم کی صفاتِ محسوسہ کے پیچھے ایک ہی مادہ موجود ہوتا ہے تو اس کے معنی جوہر (درویہ) کا اقرار ہوں گے[2]۔ اگر صفاتِ محسوسہ کو اس وجہ سے ایک اجتماع خیال کیا جائے۔ کہ وہ ایک ہی مادی شے میں ہستی رکھتی ہیں۔ تب اس مادی شے کو بھی کسی دوسری ہستی کے اندر عنصری حقایق کے وجود کے باعث ایک اجتماع خیال کرنا ہوگا۔ اور وہ ہستی پھر کسی اور ہستی کے اندر ماننی پڑے گی اور اس کا نتیجہ لا انتہا استدلال دوری ہوگا اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ لمسی احساس احساسِ بصری سے نتیج ہوتا ہے۔ کیونکہ اس انتاج کی شرطِ اول مبادی لون و لمس کی لزومیت کا علم ہوگا اور یہ شرط پوری نہیں ہو سکتی۔ جب تک پہلے یہ علم نہ ہو کہ وہ ایک ہی شے سے تعلق رکھتے ہیں۔ نہ ہی یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ لون و لمس کے مبادیات باہمی طور پر متلازم ہیں اور اس لیے جو کچھ دیکھا گیا ہے وہی چھوا گیا ہے۔ کیونکہ دونوں احساسات جداگانہ فطرت رکھتے ہوئے مختلف حواس سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ ہمارا ادراک ذہنی کہ ہم جسے دیکھتے ہیں اسے ہی چھوتے ہیں۔ ہماری جبلی اور اصلی خواہشات (مول واسناؤں) کے عمل سے پیدا ہونے کے باعث باطل ہے۔ کیونکہ اس دلیل کی رو سے انسان ہلوگا چار کی تقلید میں تمام خارجی مبادیات سے انکار کر سکتا ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ مبادیات حسی کبھی تجربے سے رد نہیں ہوتے اور اس لیے تصوری نظریہ غلط ہے۔ تب یہ بات بھی معقولیت کے ساتھ کہی جا سکتی ہے۔ کہ ہمارا یہ خیال بھی کہ ہم ایک ایسی شے کو محسوس کرتے ہیں جس کے ساتھ لون و لمس تعلق رکھتے ہیں۔ کبھی تجربے سے رد نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ یہ تجربہ کبھی منطقیانہ طور پر صحیح ثابت نہیں ہو سکتا تب یہ بات بھی اسی زور کے ساتھ

۲۵۲

[1] تتو مکتا کلاپ۔ سردار تھ سدھی۔ صفحہ ۹۔
[2] ” ” ” ”

ثابت کی جا سکتی ہے کہ باہر کے مقدمات حسی کو منطق سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے ہمارا معمولی تجربہ کہ معروض بطور ایک جوہر کے مختلف صفات حسی کا محل ہوتا ہے۔ کبھی رد نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ خیال کہ ہوا کے سوائے باقی تمام عناصر اربعہ بذاتِ خود مختلف فطرت رکھنے کے باعث رنگین اور قابلِ لمس وغیرہ معلوم ہوتے ہیں اور حواس مختلفہ سے محسوس ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں۔ باطل ہے کیونکہ اس کے اندر لازمی طور پر یہ مفروضہ موجود نہیں ہوتا کہ وہ مختلف صفات محسوسہ کے محل ہیں کیونکہ تجربہ بتلا رہا ہے۔ کہ ہم وجدانی طور پر اس امر سے آگاہ ہیں۔ کہ اشیا میں صفات موجود ہوتی ہیں۔ کوئی شخص بھی صراحی کو بطور مبادی لون کے نہیں دیکھا کرتا۔ بلکہ بطور ایک شے کے دیکھتا ہے جو رنگ رکھتی ہے اور یہ بات بھی ممکن نہیں ہے۔ کہ ایک غیر معین مقدمہ دو طرح کی فطرت رکھتا ہو کیونکہ ایک ہستی دو قسم کی فطرت نہیں رکھ سکتی۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ دو مختلف صفات ایک شے میں رہ سکتی ہیں۔ تب اس کے معنی اس جوہر کی قبولیت ہوں گے۔ کہ جس کے اندر صفاتِ مختلفہ موجود رہتی ہیں۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔ کہ چونکہ مبادیات لون ولمس بیک وقت محسوس کیے جاتے ہیں۔ اس لیے وہ فطرتِ واحد رکھتے ہیں۔ کیونکہ جب غلطی سے ہمیں سفید سیپی زرد رنگ والی معلوم ہوتی ہے۔ تب سیپی کو اس کی خاص سفید صفت کے بغیر محسوس کیا جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ زرد رنگ کو اس کی متعلقہ شے کے بغیر محسوس کیا جاتا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ وہاں ایک نئی زرد رنگ کی سیپی پیدا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ خیال براہِ راست تجربے سے رد ہو جاتا ہے جب کہ ہم زرد رنگ کو دیکھ کر لمس کے ذریعے اسے صدف کے ساتھ ایک سمجھتے ہیں۔ اس لیے بیک وقت ادراک کے ذریعے کسی شے میں صفات کا ربط ثابت ہوتا ہے نہ کہ ان کی عینیت۔ ۲۵۴

مزید براں اہل بدھ بھی اس بات کو ثابت نہیں کر سکتے۔ کہ احساسات لون ولمس بیک وقت وقوع میں آتے ہیں۔ اگر ایسا ہو۔ تب دو مختلف حواس کی شہادت قدرتی طور پر دو مختلف صفاتِ مخصوصہ کی ہستی ظاہر کرتی ہے۔ جب کوئی شے نزدیک ہوتی ہے۔ ہم اسے صاف طور پر دیکھتے ہیں۔ اور جب

وہ دور ہوتی تب ہے۔ تب اس کا دھندلا سا ادراک ہوا کرتا ہے اس لیے واضح یا مدھم ہونا صرف صفت مخصوصہ کی طرف ہی اشارہ نہیں دیتا۔ کیونکہ تب تو بطور اشیا کے ان میں اختلاف نہ دیکھا جائے گا۔ نہ ہی یہ اس کا اشارہ قد و قامت (پریمان) کی طرف ہو سکتا ہے۔ کیونکہ بودھ قد و قامت کے تصور کو باطل خیال کرتے ہیں ان حالات میں ماننا پڑتا ہے۔ کہ ایسے ادراکات اشیا کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں بودھوں کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ کہتے ہیں۔ کہ اگر صفات کو جوہر سے الگ مانا جائے۔ تب یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ یہ صفات (دھرم) بذات خود اور صفات رکھتی ہیں یا بے صفت ہوتی ہیں۔ دوسری صورت میں لا صفت ہونے پر نہ ان کی تحدید و تعریف ہو سکتی ہے اور نہ انھیں تقریر میں استعمال کیا جا سکتا ہے اور پہلی صورت میں اگر صفات مزید صفات رکھتی ہیں۔ تب صفات ثانویہ بھی اور مزید صفات رکھنے والی ہوں گی۔ اور وہ صفات پھر اور صفات رکھنے والی ہوں گی۔ اس کا نتیجہ لا انتہا استدلال دوری ہوگا۔ نیز کیفیتیت (دھرمتو) بھی تو ایک کیفیت ہے (دھرم) اور یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ کیفیت ہی ایک نوعیت ہے کیفیت کی۔ کیونکہ کسی شے کی توجیہ خود اسی شے کے ذریعے نہیں کی جا سکتی اگر صفتیت صفت سے کوئی جداگانہ شے ہے۔ تب اس تصور کا نتیجہ بھی لا انتہا استدلال دوری ہوگا۔ وینکٹ اس کا یہ جواب دیتا ہے۔ کہ تمام صفات لا صفت نہیں ہیں۔ بعض صورت میں صفت خود متصف معلوم ہوا کرتی ہے۔ جیسا کہ تجربہ شاہد ہے۔ ان امور میں جہاں کسی کیفیت کو تصریح مخصصہ سے ثابت نہیں کیا جا سکتا مثلاً یہ "فلاں صفت ہے" (اِتھم بھاؤ) تو اس کے علم کا انحصار کسی اور صفت پر نہیں ہوا کرتا۔ اس قسم کی صفات کی مثال تمام مجرد صفات اور کلیات میں پائی جاتی ہے اور اس کے برخلاف حالت کی مثال توصیفی صفات میں ملتی ہے۔ جیسے سفید گھوڑے کی حالت میں سفید کا لفظ۔ ہو سکتا ہے۔ کہ گھوڑے کی سفیدی کی فطرت کے متعلق مزید تخصیص پائی جائے۔ حالانکہ جب "سفیدی" کا لفظ بذات خود معنی رکھتا ہے۔ مزید تخصیص کے متعلق مزید تحقیقات کی گنجایش نہیں رہتی۔ لیکن منطقیانہ طور پر دونوں صورتوں میں مزید تخصیص کا

۲۰۰ مطالبہ اور لاانتہا استدلال دوری کا خوف ہو سکتا ہے۔ مگر یہ بات تجربتہً محسوس نہیں کی جاتی۔ علاوہ ازیں آگاہی کی آگاہی اور پھر اس آگاہی کی آگاہی کی ضرورت میں لاانتہا رجعتی دور کا خیال ہو سکتا ہے۔ مگر یہ صرف شدید المنطق بات ہے۔ کیونکہ آگاہی خود کو ظاہر کرتی ہوئی وہ سبھی کچھ ظاہر کرتی ہے جو اس کے جاننے سے تعلق رکھتا ہے اس سلسلے کے دور کو جاری رکھنے سے درحقیقت کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا مثلاً ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ایک صفت مزید صفات رکھتی ہے مگر جو کچھ بھی ان صفات کے ذریعے ظاہر ہو سکتا ہے اسے اسی صفت سے ہی ظاہر شدہ خیال کر سکتے ہیں[1] اور پھر یہ بیان کہ اگر صفات خود لاصفت ہیں تو وہ ناقابل بیان ہوں گے۔ مقلدین بدھ کو بڑی مشکل میں پھنسا دے گا جب وہ کہیں گے کہ فطرت اشیا بے مثال ہوتی ہے۔ کیونکہ ظاہرا طور پر یہ بے نظیری (سوبھاؤ لکشن) لاصفت ہوگی۔ اور اگر کسی لاصفت کو بیان نہیں کیا جا سکتا۔ تب بطور بے مثال ہونے کے اس کی تخصیص ناممکن ہوگی۔[2]

کہا جا سکتا ہے کہ کیفیت اس شے سے تعلق رکھتی ہے جو بے صفت یا باصفت ہے۔ پہلی متبادل صورت دلالت کرتی ہے ایک ہستی کے وجود پر مگر اپنی نفی میں جو کہ ممکن نہیں۔ کیونکہ تب ہر شے ہر جا موجود ہوگی۔ اور وہ بے اصل ہستیاں بھی جو کہیں موجود خیال نہیں کی جاتیں موجود ماننی پڑیں گی۔ دوسری صورت میں ایک صفت دوسری صفت کے اندر پائی جائے گی۔ جو کہ استدلال دوری ہونے کے باعث مہمل ہے (آتم آشریہ)۔ دینکٹ کا جواب یہ ہے۔ کہ اس کی یہ رائے نہیں کہ صفت اس کی نفی کے محل سے تعلق رکھتی ہے یا اس کے ساتھ جس میں یہ پہلے ہی موجود ہے بلکہ اس کی رائے یہ ہے۔ کہ ایک متصف ہستی اس صفت کو بطور ہستی متصف کے نہیں بلکہ اس سے الگ تھلگ حالت میں رکھتی ہے[3] یہ نہیں کہا جا سکتا کہ

[1]۔ تتو مکتا کلاپ سروارتھ سدھی صفحہ ۱۶۔
[2]۔ ایضاً
[3]۔ "
[4]۔ "

۲۵۲

اس کے معنی صفت کے اپنی نفی کے محل میں موجود ہونے کے فی الواقع پرانے اعتراض کے ہوں گے۔ اس کے جواب میں وینکٹ یہ کہتا ہے۔ کہ کسی متصف ہستی کی علامت مخصوصہ اس کے اجزائے ترکیبی میں سے کسی کے ساتھ بھی تعلق نہیں رکھتی اور ہو سکتا ہے۔ کہ اجزائے ترکیبی میں سے کسی کی صفات ہستی مرکب میں نہ پائی جاتی ہوں[1]۔ اگر شدید المنطق طریق سے ایک متصف ہستی میں کسی صفت کے وجود پر نکتہ چینی کی جائے۔ تب اس سے شدید یہ نتیجہ نکالا جا سکے گا۔ کہ ایک متصف ہستی کا تصور اپنی ہستی کے لیے کافی ثبوت نہیں رکھتا یا وہ تناقض بالذات ہے یا ایسا تصور ہی ناقابل تسلیم ہے۔ اس قسم کے تمام خیالات بے معنی ہیں۔ کیونکہ مخالفین کی نہایت تند نکتہ چینی میں بھی ان کے آلات منطق کے اندر متصف ہستی کا تصور موجود ہوگا۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ صفات اشیائے متصفہ میں بود و باش رکھتی ہیں اور اس وابستگی میں لا انتہا دور تسلسل نہیں پایا جاتا۔

پرکرتی کے وجود کے متعلق سانکھیہ کے استدلال پر تنقید

وینکٹ ناتھ مسئلہ پرکرتی کو بطور نظریہ مادیت کے تسلیم کرتا ہے مگر وہ کہتا ہے۔ کہ اس مسئلے کو صرف منقولات کی بنا پر مانا جا سکتا ہے۔ استدلال کی بنیاد پر نہیں۔ اس لیے حسب ذیل طریق سے سانکھیہ کے انومان پر نکتہ چینی کرنا ہے۔ نہ تو پرکرتی اور نہ ہی اس کے ظہورات مثلاً مہت اہنکار تن ماترا وغیرہ ادراک کی راہ سے جانے جاتے ہیں۔ اور نہ پرکرتی اور نہ ہی اس کے ارتقائی نتائج استدلال کے ذریعے جانے جا سکتے ہیں۔ اہل سانکھیہ کی رائے میں معلول

[1] تتو مکتا کلاپ سرو ارتھ سدھی صفحہ ۱۸۔

ہیں وہی صفات پائی جاتی ہیں جو کہ علت میں موجود ہوتی ہیں۔ عالم معلولات جیسا کہ ہم اسے پاتے ہیں۔ خوش گوار۔ درد آمیز اور سنسنی پیدا کرنے والا (موہ آتمک) ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کی علت میں بھی خوشی۔ دکھ اور سستی موجود ہوں اس پر قدرتاً یہ سوال اٹھتا ہے کہ صفاتِ علتی کا معلولات کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ وہ ایک تو ہو نہیں سکتے۔ کپڑے کی سفیدی اس سوت میں نہیں پائی جاتی۔ جس سے وہ تیار ہوا ہے۔ معلول بطور ایک وجود کے صفات علتی کے ساتھ ایک نہیں ہوتا۔ کیونکہ سفید اور کپڑا ایک شے نہیں ہیں اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ علت و معلول کی عینیت کے صرف یہ معنی ہیں کہ معلول علت کے تابع ہوتا ہے۔ مثلاً جب کوئی کہتا ہے کہ معلول جو کپڑا ہے صرف سموائے کے تعلق سے علت میں رہتا ہے اور کسی صورت میں نہیں۔ کیونکہ اس کا صاف جواب یہ ہے۔ کہ سانکھیہ خود سموائے کے تعلق یا کل و جزو میں کسی انتہائی امتیاز کا قایل نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ اس کا منشا صرف یہ ہے۔ کہ معلول علت میں موجود ہوتا ہے۔ تب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ صرف ایسے دعوے سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس سے اس امر کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ کہ کیوں مادۂ علتی (پرکرتی) معلول جوہر کی طرح فطرت یا صفات رکھتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ معلول اپنی علت کی صفات میں حصہ دار ہوتا ہے۔ تب بھی یہ بات اس مفروضۂ عام کے خلاف ہوگی۔ کہ صفات معلولی صفات علتی کے ذریعے پیدا ہوتی ہیں۔ اور اس کے علاوہ اس مفروضے کے یہ معنی ہونگے کہ معلول میں صفات علت کے سوا اور کوئی صفت موجود نہ ہونی چاہیے۔ اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ معلول بھی علت کی فطرت رکھتا ہے۔ کیونکہ اہل سانکھیہ مہت کو اس کی علت پرکرتی سے ایک جداگانہ مقولہ شمار کرتے ہیں۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ ضروری ہے کہ معلول میں علت کی مانند صفات موجود ہوں۔ تب انھیں برنیت کے ساتھ تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر معلول اپنی علت کی تمام صفات رکھتا ہے۔ تب تو علت و معلول میں کوئی فرق ہی نہ ہوگا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ بعض صفات مخصوصہ جو علت میں ناموزوں نہیں ہیں معلول میں ان کا نقل مکان فرض کیا جا سکتا ہے۔ اور علت سے معلول کی طرف سرایت صفات معلول کی فطرت اور

۲۵۷

ذاتی صفات کے مشاہدۂ خاص سے محدود ہو سکتا ہے۔ تب ان امور کی توجیہ بطور علت ومعلول نہ ہو سکے گی جن میں بے جان گوبر سے جاندار کھیاں پیدا ہوتی ہیں۔

اہل سانکھیہ کی ایک یہ دلیل بیان کی جاتی ہے۔ کہ اگر شعور محض فطرتاً اشیائے دنیوی کی طرف توجہ دینے والا ہوتا۔ تب حصول نجات کا کبھی امکان ہی نہ ہوتا۔ اس لیے اس کے تعلقات کسی اور مقولے کی وساطت سے ماننے پڑیں گے۔ جو اس یہ کام نہیں دے سکتے۔ کیونکہ ان کے بغیر ہی اکیلا نفس اشیائے دنیوی کا تخیل جاری رکھ سکتا ہے۔ بلکہ جب ذہن نیند کی حالت میں معطل ہوتا ہے۔ تب بھی خواب میں اشیائے دنیوی کے خیالات آیا کرتے ہیں۔ اور اگر ہم اہنکار (انانیت) کو ایسی ہستی فرض کریں۔ تب گہری نیند میں بھی جب کہ عمل انانیت معطل ہو جاتا ہے۔ تب بھی عمل تنفس جاری رہتا ہے۔ جس سے ہم کو مزید ایک دوسرا مقولہ من کی طرف اشارہ ملتا ہے لیکن چونکہ اس کا عمل محدود ہے۔ اس کا ایک سبب ماننا پڑے گا۔ اور اگر اس سبب کو بھی محدود خیال کیا جائے۔ تب اس کا ایک سبب ماننا پڑے گا۔ اور اس طرح لاانتہا دَور رجعتی لازم ہوگا۔ اس لیے اہل سانکھیہ یہی مان کر قانع ہو رہتے ہیں۔ کہ مہت کی علت غیر محدود ہے، اور اس کا نام پرکرتی یا اویکت ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے۔ کہ اشیائے دنیوی کے ساتھ شعور خالص کا تعلق کرم کی وساطت سے ممکن ہوتا ہے۔ نیز عمل تفکر کے امکان کے ذریعے من کی ایک جداگانہ ہستی کے متعلق نتیجہ نکالنا بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی توجیہ تحت الشعوری ابتدائی ارتسامات کے عمل کے ذریعے بھی ہو سکتی ہے کیونکہ ذہن کے وجود کا اقرار بھی عمل تفکر کی توجیہ نہ کر سکے گا۔ اس لیے کہ من کو بذات خود خیال پیدا کرنے والا متصور نہیں کیا جا سکتا۔ من صرف ایک آلا ہے۔ اسے ایک ایسا جوہر (درویہ) خیال نہیں کر سکتے۔ جس کی تبدیلی کو تفکر کا نام دیا جائے۔ خواب کی حالت میں بھی خوابات کی توجیہ کے لیے اہنکار کی ایک جداگانہ ہستی فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ تحت الشعوری ابتدائی ارتسامات کے ساتھ مل کر ذہن بھی یہ کام کر سکتا ہے اور گہری نیند میں

۲۵۸

حرکاتِ حیاتی کے ذریعے عمل تنفس کی توجیہ ہوسکتی ہے اور اس مطلب کے لیے مہت فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔ کہ علت اپنے معلول کی نسبت وسیع تر ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ معمولی تجربہ اس کی تصدیق نہیں کرتا۔ جہاں کہ ایک چھوٹی قدوقامت کے مٹی کے تودے سے ایک بڑی صراحی تیار کی جاتی ہے اور یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ جو کچھ علت میں پایا جاتا ہے وہ ضرور معلول میں موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ کئی مختلف صفات جو گاڑے میں پائی جاتی ہیں کبھی اس کی علت نہیں سمجھی جاتیں۔ اس مفروضے کی پیروی کرتے ہوئے اس کی ایک اور جداگانہ علت کو دریافت کرنے کی توقع کی جائے گی۔ جس کے معلولات پر کرتی کے خواص عامہ اور اس کے ارتقائی نتایج ہیں اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ ہمیں خود پر کرتی کا ایک اور سبب ماننا پڑے گا۔ پس یہ دلیل کہ کسی معلول کی علت وہ صفاتی حقایق ہیں جو اس کے اندر پائے جاتے ہیں باطل ہے۔ وہ ارضیت جو صراحی میں پائی جاتی ہے۔ اس کی علت نہیں ہے۔ اور یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ وہ جوہر ارضیت جو خود کو غیر تبدیل یا صراحی کی مانند تبدیل صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ وہ صراحی کے اندر موجود نہیں ہے۔ نیز یہ دلیل کہ جو چیزیں آپس میں رشتۂ علت و معلول رکھتی ہیں۔ وہ ہم صورت ہوتی ہیں۔ باطل ہے۔ کیونکہ اگر اس یکسانی کے معنی عینیت ہوں۔ تب تو علت و معلول کے درمیان کوئی امتیاز ہی نہ ہوگا اور اگر اس یکسانی کے معنی بعض صفات میں یکسانیت ہیں۔ تب ایسی مشابہت ان اشیا کے ساتھ بھی ہوسکتی ہے۔ جو نہ علت ہیں اور نہ معلول۔ اگر اس تمثیل کو سانکھیہ کے مسئلۂ ارواح (پرش) (جن کے متعلق یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ شعور کی صفت مشترکہ رکھتے ہیں) پر عاید کیا جائے۔ تب تو ان پرشوں کی علت کے طور پر ایک جدید ہستی ماننی پڑے گی۔ مزید براں دو صراحیاں جو اپنے خواص میں یکساں ہیں۔ ضروری نہیں کہ وہ ایک ہی مٹی کے تودے سے بنی ہوں۔ دوسرے پہلو پر ہم بالکل ہی مختلف اسباب سے معلولات کی پیدایش دیکھتے ہیں۔ جیسے گوبر سے

۲۵۹

کیڑے پیدا ہو جایا کرتے ہیں۔ اور اس لیے سکھ دکھ اور سستی کے تجربے سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے۔ کہ خوشی۔ درد اور سستی ایک مشترکہ علت کے معلولات ہیں۔ کیونکہ ان تجربات کی ہر ایک خاص مثال میں خاص خاص علل سے ہی توجیہ کی جا سکتی ہے اور تین گنوں کی علتِ مشترکہ دریافت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اگر سکھ۔ دکھ اور سستی کے تجرباتِ عامہ کی توجیہ کے لیے ایک سکھ دکھ سے مرکب جداگانہ علت مانی جائے۔ تب اس سکھ دکھ کے مرکب کے متعلق مزید تحقیقات بھی ہو سکے گی اور اس کا نتیجہ لا انتہا رجعتی دور تسلسل ہوگا۔ اور اگر صفاتِ ثلاثہ کو علتِ عالم تسلیم کیا جائے۔ تب ہم یہ نہیں کہ سکیں گے۔ کہ دنیا سببِ واحد سے نمودار ہو رہی ہے۔ کیونکہ اگرچہ یہ گن متوازن حالت میں پائے جاتے ہوں۔ لیکن اس پر بھی وہ مختلف قسم کے معلولات کی پیدائش میں خاص خاص حصہ لینے والے ہو سکتے ہیں۔ اس لیے سانکھیہ کے تین گنوں اور پرکرتی کو کبھی استدلال کے ذریعے ثابت نہیں کر سکتے۔ صرف منقولات کی مدد سے ہی ہم پرکرتی کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ تینوں گن پرکرتی میں قیام رکھتے ہیں اور ان تینوں گنوں میں سے ہر ایک کے غلبے کی وجہ سے تین طرح کے مہت پیدا ہوتے ہیں اور پھر ان سے تین قسم کے اہنکار نمودار ہوتے ہیں۔ پہلی قسم کے ساتوک اہنکار سے گیارہ حواس کی پیدائش ہوتی ہے اور آخری قسم اہنکار یعنی تمس کے غلبے سے تن ماتراؤں (بھوتادی) کا ظہور ہوتا ہے۔ دوسری قسم کا راجس اہنکار حواس اور تن ماتراؤں (عناصر لطیفہ) کی پیدائش میں معاون ہوتا ہے۔ بعض لوگ کرم اندریوں (حواس فعلی) کی پیدائش راجس اہنکار سے مانتے ہیں۔ مگر اس کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ بات شاستروں کی شہادت کے خلاف ہے۔ تن ماترائیں ارتقا کا وہ مرحلۂ لطیف ظاہر کرتی ہیں جو اہنکار اور عناصر کثیف کے درمیان ہے۔ شبد تن ماترا (آواز بالقوہ) کی پیدائش بھوتادی سے ہوتی ہے اور اس سے کثیف اور عنصری آواز نمودار ہوتی ہے۔ روپ تن ماترا (روشنی حرارت بالقوہ) کا بھوتادی یا تامس اہنکار سے ظہور ہوتا ہے اس سے کثیف

روشنی و حرارت کی پیدائش ہوتی وقس علیٰ ہذا۔ مگر لوک اچاریہ کہتا ہے۔ کہ تن ماتراؤں اور بھوت کا ایک اور نظریہ بھی ہے۔ جو شاستروں سے تائید حاصل کرتا ہے اور اس لیے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ حسب ذیل ہے۔

شبد تن ماترا بھوتادی سے اور آکاش شبد تن ماترا سے پیدا ہوتے ہیں۔ پھر آکاش سپرش تن ماترا کو پیدا کرتا ہے اور اس سے ہوا کا ظہور ہوتا ہے۔ ہوا سے روپ تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے اور روپ تن ماترا سے اگنی نمودار ہوتی ہے۔ اگنی سے رس تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور رس تن ماترا سے پانی کی پیدائش ہوتی ہے۔ پانی سے گندھ تن ماترا نمودار ہوتی ہے اور گندھ تن ماترا سے مٹی ظہور میں آتی ہے [1]

ورور نے اس مفروضے کی بنا پر اس نظریے کی تشریح کی ہے۔ کہ کوئی بیج صرف اس صورت میں شاخیں پیدا کر سکتا ہے جب کہ وہ چھلکوں سے ڈھکا ہوا ہو۔ اسی طرح تن ماتراؤں سے اسی حالت میں مزید پیدائش ہو سکتی ہے

---

[1] ۔ یہ نظریہ وشنو پران ۱۔۲۔۶۶ میں پیش کیا گیا ہے۔ جہاں یہ بات صاف طور پر بیان ہوئی ہے کہ آکاش کا عنصر سپرش تن ماترا (لمس بالقوہ) کو پیدا کرتا ہے لیکن ورر لوکاچاریہ کی تصنیف تتوتریہ کی تشریح کرتا ہوا یہ بتلانا چاہتا ہے۔ کہ پرا شر بھاشیہ کے مطابق تن ماترا سے تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ بیان وشنو پران کی تعلیم کے عین برخلاف ہے کیونکہ وشنو پران کے مطابق تن ماتراؤں کی پیدائش بھوتادی سے ہوتی ہے۔ مزید براں وہ بتلاتا ہے۔ کہ مہابھارت (شانتی پرب۔ موکش دھرم باب ۳۰ میں ۱۶ وکار (تغیرات خالص) اور ۸ اسباب (پرکرتی) بتلائے گئے ہیں مگر سولہ وکار (گیارہ حواس اور شبد۔ روپ۔ رس۔ گندھ سپرش) کی گنتی کرتے وقت تن ماتراؤں اور عناصر خمسہ کے درمیان کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا اس لیے ان کے درمیان کوئی ذاتی فرق موجود نہیں ہے کثیف ظہورات لطیف ظہورات کی بدلی ہوئی صورتوں کے سوا کچھ نہیں ہیں اس تعبیر کے مطابق آٹھ پرکرتیوں سے مراد پرکرتی۔ مہت۔ اہنکار اور عناصر خمسہ بحالت کثیف ہیں۔ سولہ وکاروں میں پانچ تن ماترائیں شامل ہیں۔ عناصر کی ابتدائی حالت کے تغیرات ہیں۔

جب کہ وہ بھوتادی کے غلافات کے اندر سے عمل پذیر ہوں۔
مذکورہ تعبیر کی رو سے ارتقا کا طریق عمل یہ ہے۔ شبد تن ماترا بھوتادی سے پیدا ہو کر اس کو ڈھک لیتی ہے اور اس ڈھکی ہوئی حالت میں آکاش پیدا کیا جاتا ہے۔ تب ایسی شبد ماترا سے سپرش تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے جو شبد تن ماترا کو ڈھک لیتی ہے۔ سپرش تن ماترا جو شبد تن ماترا سے ڈھکی ہوئی ہوتی ہے آکاش کی مدد سے وایو (ہوا) کو پیدا کرتی ہے۔ پھر اس سپرش تن ماترا سے روپ تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے روپ ماترا اپنی باری میں سپرش تن ماترا کو ڈھانکتی ہے اور پھر سپرش ماترا سے ڈھکی ہوئی روپ تن ماترا وایو کی امداد سے تجس کو پیدا کرتی ہے۔ اس کے بعد روپ تن ماترا سے رس تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے جو رس تن ماترا کو ڈھک لیتی ہے اور روپ ماترا سے ڈھکی ہوئی رس تن ماترا تجس کی امداد سے پانی کو پیدا کرتی ہے۔ تب رس تن ماترا سے گندھ تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور وہ رس تن ماترا کے غلاف میں رہ کر پانی کی مدد سے مٹی کو پیدا کرتی ہے[1]

ودروربتلاتا ہے۔ کہ تتو ویشاردی میں پیدائش حسب ذیل طریق سے بتلائی گئی ہے۔ بھوتادی سے شبد تن ماترا کا ظہور ہونے پر اس کی حالت کثیف کے طور پر آکاش نمودار ہوتا ہے۔ بھوتادی شبد تن ماترا اور آکاش دونوں کو ڈھانکتا ہے۔ تبدیل ہیئت کرنے والی شبد تن ماترا سے۔ بھوتادی سے ڈھکے ہوئے آکاش کی مدد سے سپرش تن ماترا کی پیدائش ہوتی ہے۔ سپرش تن ماترا سے وایو کا ظہور ہوتا ہے۔ تب شبد تن ماترا سپرش تن ماترا اور وایو دونوں کو ڈھانکتی ہے اور سپرش تن ماترا سے شبد تن ماترا سے ڈھکی ہوئی وایو کی امداد سے روپ تن ماترا پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح روپ تن ماترا سے تجس کی پیدائش ہوتی ہے وقس علیٰ ہذا۔ اس نظریے کے مطابق سپرش اور

[1] ۔ تتو ترپے کی ودرور کی شرح صفحہ ۵۹۔

دیگر تن ماتراؤں کی پیدائش کے لیے عناصر سابقہ کی اعانت ضروری ہوا کرتی ہے۔
چونکہ وینکٹ ناتھ مانتا ہے۔ کہ آکاش کا عنصر کثیف مابعد کے عناصر کی پیدائش میں بطور معاون کام کرتا ہے۔ اس لیے وہ سانکھیہ کے اس خیال پر نکتہ چینی کرتا ہے۔ کہ عناصر کثیفہ تن ماتراؤں کی ترکیب سے ظہور میں آتے ہیں۔ نیز اہل سانکھیہ کا خیال ہے۔ کہ پرکرتی سے مختلف اقسام ہستی کا ظہور اس کی اندرونی غائیت کے باعث ہوا کرتا ہے اور اس میں کسی غیر یا جداگانہ فاعلیت کو دخل نہیں ہے۔ مگر وینکٹ رامانج کا سچا مقلد ہونے کی حیثیت میں اس کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے کہ صرف ایشور کے حرکی عمل کے ذریعے ہی پرکرتی ارتقاپذیر ہوتی ہے۔ خود بخود نہیں۔

(ج) جزو و کل کی نسبت سے نیائے کے سالماتی نظریے کی تردید

۲۶۲

نیائے کے اس مسئلے کی تردید کرتا ہوا کہ اجزا ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہو کر کل کو پیدا کرتے ہیں اور انجام کار بے اجزا سالمات مل کر ذرّہ کو بناتے ہیں۔ وینکٹ مندرجۂ ذیل دلایل پیش کرتا ہے کہ بہ ہساں تک اپنے اجزا (ذرات سے شروع کر کے) کے ارتباط کے ذریعے سالمات کے تلازم کا تعلق ہے۔ اس کو کوئی اعتراض نہیں ہے۔ اس کا اعتراض صرف اس بات پر ہے۔ کہ ذرّات کی ترکیب سے کیمیائی ذرات بن جاتے ہیں۔ اگر سالمات اپنے اجزا کے ذریعے باہم ترکیب پاتے ہیں تو یہ خیال ہو سکتا ہے۔ کہ یہ اجزا ابھی اپنے مزید اجزا رکھتے ہوں اور اس طرح لاانتہا استدلال دوری لازم آئے گا۔ اگر ان اجزا کو کل سے جدا خیال نہ کیا جائے۔ تب تو مختلف سالمات اسی سالماتی مکان کو پر کرنے والے ہوں گے۔ اور اس واسطے سالمات ترکیبی حجم میں وسیع تر اجتماع پیدا نہ کر سکیں گے۔ مزید براں یہ بات

خیال میں آ نہیں سکتی۔ کہ اجزا کے سوا سالمات بھی موجود ہوں اور اگر سالماتی اتصال وسیع تر اجسام کی پیدائش کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ تب اجتماع وحدت سے مختلف الجسم اشیا (مثلاً پہاڑ ہی اور رائی کا بیج) کی پیدائش ناقابل توجیہ ہو گی۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ اجزا سے مراد ذرہ کی مختلف جانبین سے ہے۔ تب بھی یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ کہ ایک بے اجزا ذرہ مختلف پہلو نہیں رکھ سکتا۔

کہا جاتا ہے کہ علم اگرچہ ایک اور بے اجزا ہوتا ہے لیکن ایک سے زیادہ کی طرف اشارہ دیا کرتا ہے اور اس خصوص میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ اگر یہ تمام اشیا کی طرف ان کی کلیت میں اشارہ دیتا ہے۔ تب ترتیب دینے والی ہستیوں کی طرف جداگانہ اشارہ ممکن نہ ہو گا۔ اور اپنے جداگانہ حصوں کے ذریعے بھی اشیا کی طرف جداگانہ اشارہ نہیں دے سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ خود بے اجزا نہ رہے گا۔ اس تمثیل کی بنا پر اہل نیائے بھی کہتے ہیں۔ کہ کوئی بھی تصوری اس مشکل کا جو بھی حل پائے گا۔ وہ نظریۂ سالمات پر بھی عاید ہو گا۔ اس بارے میں تصوری کا صریحی جواب یہ ہے۔ کہ شعور کی حالت میں تجربہ ثابت کرتا ہے کہ اگرچہ وہ ایک اور بے اجزا ہے۔ وہ کثیر کی طرف اشارہ دیتا ہے مگر اہل نیائے اپنے حق میں کوئی بہتری ظاہر نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اہل نیائے تو یہ بات مانتے ہی نہیں کہ اپنے اجزا کی وساطت کے بغیر سالمات ترکیب پا سکتے ہیں۔ اہل بدھ کے مسئلہ اجتماع کے متعلق یہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کہ ان کے ہاں اجتماع اتصال سے پیدا نہیں ہوتا۔ اہل نیائے محدود اشیا کے ساتھ ساری کل ہستیوں کے تلازم کے متعلق بھی اعتراض کر سکتے ہیں۔ اس قسم کا تلازم ماننا پڑتا ہے۔ ورنہ آتما یا آکاش اور دوسری اشیا کے تلازم کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کہ تمام سرایت کن اشیا اجزا رکھتی ہیں۔ اس طرح انجام کار ماننا پڑتا ہے۔ کہ بے اجزا ساری کل حقایق محدود اشیا کے ساتھ اتصال رکھتی ہیں اور اگر ان کے طرز عمل کو مان لیا جائے۔ تب اس کے ذریعے بے اجزا ذرات کے اتصال کی توجیہ بھی ممکن ہو گی۔ وینکٹ اس کا جواب یہ دیتا ہے۔ کہ ساری کل حقایق اور محدود اشیا کے اتصال کی مثال ہمارے سامنے پیش کی جا سکتی تھی۔ اگر ہم اس خیال کی تردید کی کوشش کرتے کہ سالمات کوئی صفات مخصوصہ

۲۶۳

نہیں رکھتے۔ لیکن ہمارا اصلی مقصد تو اہل نیائے کے اس تناقض کو دکھلانا ہے جو وہ اس نظریے کے بیان سے ظاہر کرتے ہیں۔ کہ تمام کلیات کے اتصالات فرضی بے اجزا ذرات کے اتصال کے ساتھ بذریعۂ اجزا ہوا کرتے ہیں۔ دراصل غلطی کا باعث ذرات کو بے اجزا فرض کرنا ہے۔ اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ اجزائے صغیرہ کی تقسیم بالآخر ہمیں بے اجزا ذرات کی طرف لے جاتی ہے۔ تو اس کا صریحی جواب یہ ہے۔ کہ ہم اجزا کی تقسیم کی راہ سے بے اجزا کی طرف نہیں جا سکتے۔ اس سے بہتر تو یہ ہوگا۔ کہ صغیر ترین اجزائے مرئی ترسرینو کو مان لیا جائے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ اگر ترسرینو ذرہ ہے۔ تو یہ ضرور ناقابل دید ہوگا۔ تو اس کا صریحی جواب یہ ہے۔ کہ ذراتی فطرت اور غیر مرئی ہونے میں کوئی ایسا لزوم عامہ نہیں پایا جاتا۔ اس لیے بہتر راستہ یہی ہے۔ کہ ترسرینو کو ہی انتہائی مادی ذرہ مان لیا جائے اور اس لیے ددی انک کو ماننے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اس کے بعد وینکٹ اہل نیائے کے اس مسئلے پر اعتراض کرتا ہے۔ کہ اجزا (اویو) سے کل (اویوی) بن جاتے ہیں۔ اس کی رائے میں اگر یہ بات مان لی جائے۔ تب کسی شے کا وزن اس کے ذرات کے وزن کا باعث ہوگا۔ لیکن اہل نیائے کہتے ہیں۔ کہ ذرات کوئی وزن نہیں رکھتے۔ اس لیے صحیح خیال یہ ہے۔ کہ معلول یا نام نہاد کل اجزا کی صرف ایک تبدیل شدہ صورت ہوتی ہے۔ اس نظریے کے مطابق علتی عمل کے معنی یہ ہیں کہ وہ معلول یا کل میں کوئی جدید شے پیدا کرنے کی بجائے صرف علت کی حالت میں تبدیلی پیدا کر دیتا ہے۔ اہل نیائے کے خیال کے مطابق وہ کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتا۔ اور جب ہم اجزا سے کلیات کی پیدائش پر غور کرتے ہیں مثلاً جب تاگے کو کپڑے (کل) کی پیدائش کی علت قرار دیا جاتا ہے۔ تب اس عمل پیدائش میں دیکھا جاتا ہے۔ کہ ایک تاگے کے بعد دوسرے تاگے کی بتدریج اضافے کے ذریعے ہم مختلف زوائد کو پاتے ہیں۔ ایسے ہر ایک اضافے میں جداگانہ کل ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ اس عمل کو کسی جگہ باآسانی روکا جا سکتا ہے۔ اور اس نظریے میں ہم کل کے ساتھ جزو کے ازدیاد کے ذریعے ایک

۲۶۴

دوسرے کل کی پیدائش دیکھتے ہیں۔ یہ بات صاف طور پر اس خیال کے برخلاف ہے۔ جو اس بات کی کبھی تائید نہیں کرتا۔ کہ کل کے ساتھ اجزا مل کر دیگر کلیات کو پیدا کرتے ہیں۔ اہل نیائے کہتے ہیں کہ اگر کل کو اجزا سے ایک جداگانہ ہستی نہ مانا جائے اور اگر کل کو صرف مجموعۂ اجزا خیال کیا جائے۔ تب اجزا کے غیر مرئی ہونے سے کل بھی غیر مرئی ہوگا۔ اور جب ہم کثیر کلیات کی پیدائش نہ مانیں گے۔ تب یہ فرضی توجیہ بھی کہ ذرات میں کثرت کا دھوکا پایا جاتا ہے۔ ناقابل قبول ہوگی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے۔ کہ کثافت یا کثرت سے مراد کیا ہے۔ اگر اس کے معنی ایک نئی ضخامت ہوں۔ تو یہ رامانج کے اس خیال کی رو سے بالکل قابل قبول ہے جو جداگانہ کلیات کی پیدائش سے انکار کرتا ہے۔ کیونکہ جس طرح ذراتی نظریے کے حامی ذرات سے نئے کلیات کی پیدائش کا خیال کر سکتے ہیں۔ اس طرح مقلدین رامانج بھی نئے پریا نوں (جسامتوں) کی پیدائش سوچ سکتے ہیں۔ اور اگر اہل نیائے ذراتی اجزا سے نئی مقدار کی پیدائش کا انکار کریں۔ تب ان سے یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ جداگانہ ہستیوں کے مجموعے میں تصور کثرت کی توجیہ کیونکر کریں گے۔ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کو بذات خود ایک خیال کیا جا سکتا ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ تعداد کا تصور بطور کثرت کے اس ذہنی اہتزاز سے نمودار ہوتا ہے۔ جس میں اختلاف شامل ہوتا ہے۔ تب یہ دلیل بھی دی جا سکتی ہے کہ اس قسم کے اہتزاز کی عدم موجودگی میں ہم اس علیٰحدگی کا ملاحظہ نہیں کر سکتے۔ جو کثیف مقدار کا تصور پیدا کر سکتی ہے۔ مزید براں ایسا کہنا کوئی بے محل بات نہیں ہے کہ اگر افراد غیر مرئی ہوں۔ تو ان کا اجتماع مرئی ہوگا۔ اور اگر کثافت انفرادی اجزا کی نسبت زیادہ تر مکانی اکائیوں کا تصرف ہو۔ تب بھی یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ اجزائے صغیر کے مجموعے میں انہیں مختلف اکائیوں پر تصرف کرتے دیکھا جاتا ہے اور اگر یہ کہیں کہ چونکہ جداگانہ کلیات کو نہیں مانا جاتا۔ کثیف جسامت نہیں دیکھی جا سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کثافت کا ادراک ادراکِ کل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ یہاں تک کہ دوی انک پیدا ہونے سے پہلے یہ بات ماننی پڑے گی۔ کہ ذرات ترکیبی اپنی اتصالی صورت میں

اپنی انفرادی حالت کی نسبت زیادہ جگہ گھیرتے ہیں۔ ورنہ وہ اپنی کلیت میں وسیع تر جسامت پیدا نہ کرسکیں گے۔ پس اجزا سے الگ کل کی پیدایش ماننے کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ تاگوں کے اس خاص قسم کے اتصال کی حالت جس کے اندر راہل نیائے کپڑے کی پیدایش مانتے ہیں۔ متقدین رامانج خیال کرتے ہیں۔ کہ تاگے اسی حالت میں ہی کپڑا ہیں اور کپڑے کی کوئی جداگانہ پیدایش نہیں۔ مگر یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ کسی شے کے اندر ذرا سی تبدیلی واقع ہونے سے کوئی نئی شے پیدا ہو گئی ہے۔ جب تک کہ وہ شے اس قدر بدل نہ جائے۔ کہ وہ عملاً بالکل نئی معلوم ہو۔ رامانج کے متقدین کی رائے میں علتی عمل پہلے ہی موجود علتی شے کی حالت وصورت میں نئی تبدیلیاں لایا کرتا ہے۔ اس لیے یہ خیال سانکھیہ کے مسئلہ ست کاریہ واد سے مختلف ہے۔ جس کی رو سے معلول علت میں علتی عمل کے آغاز سے پیشتر ہی موجود ہوتا ہے۔ اس لیے وینکٹ سانکھیہ کے مسئلہ ست کاریہ واد پر نکتہ چینی کرتا ہے۔ ۲۶۵

(د) سانکھیہ کے مسئلہ ست کاریہ واد کی تنقید

سانکھیہ اس بات کے فرض کرنے میں غلطی کرتا ہے۔ کہ معلول (صراحی) پیشتر ہی اپنی علت (مٹی) کے اندر موجود تھا۔ اگر ایسا ہوتا تو علتی عمل بے سود ہی ہوتا۔ سانکھیہ والے کہیں گے۔ کہ علتی عمل اس چیز کو ظاہر کرتا ہے۔ جو علت میں بالقوہ موجود تھی۔ اور اس لیے علتی عمل پیدا کرنے کی بجائے ظاہر کرتا ہے۔ مگر یہ بات غلط ہے۔ کیونکہ ظہور (وینگ) اور پیدایش (کاریہ) دو مختلف الفاظ ہیں جو مختلف معنی رکھتے ہیں۔ ظہور صرف اس فاعل مظہر کے عمل میں ممکن ہے۔ جس کے ساتھ کسی شے کو ایک خاص حاسے کے تعلق میں اس مقام پر ظاہر کرنے والے لوازمات موجود ہوں جہاں کہ وہ فاعل مظہر موجود ہے پہلے تو یہ ثابت کرنا ہوگا کہ پہلے سے موجود معلول پیدا ہونے کی بجائے ظاہر ہوا ہے۔

تب ہی علتی عمل کی شرایط کے متعلق یہ تفتیش معنی رکھ سکے گی۔ کہ وہ فاعل مظہر کی ضروری شرایط پوری ہوتی بھی ہیں یا نہیں۔ مگر سانکھیہ ایسا کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ سانکھیہ کا حامی کہتا ہے کہ معلول علتی عمل سے پیشتر ہی موجود ہوتا ہے۔ لیکن علتی عمل خود ایک معلول ہے اور اگر ان کا بیان سابق درست ہے۔ تب جب کہ معلول ظاہر نہ ہوا تھا۔ یہ بھی غیر موجود تھا۔ اور اگر علت کے ساتھ علتی عمل بھی موجود تھا۔ تب تو معلول بھی ظاہر شدہ حالت میں علت کے اندر موجود ہوگا۔ سانکھیہ کہتا ہے۔ کہ جو پہلے موجود نہیں وہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ ایک شے اس لیے موجود ہے کہ وہ پیدا ہو سکتی ہے اور یہ بات ظاہراً تناقض بالذات ہے۔ یہ مسئلہ کہ معلول علت کے اندر موجود رہتا ہے۔ اس صورت میں مان لیا جاتا۔ جب کہ اس کے مقابلے میں کوئی نظریہ ممکن نہ ہوتا۔ لیکن تعلیل کے متعلق یہ خیال عامہ کہ علت ایک مستقل اور بلا واسطہ مقدم ہے۔ پیدایش کی توجیہ کرنے کے لیے بالکل کافی ہے۔ اس واسطے اس قسم کے بے بنیاد مسئلے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ ماننے کی بجائے کہ معلول علت کے اندر ایک بالقوہ امکان کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یہ کہنا بہتر ہوگا کہ علت کے اندر ایک ایسی طاقت موجود ہے۔ جس کے ذریعے وہ خاص حالات میں معلول کو پیدا کر سکتی ہے۔ نیز علت فاعلی اور دیگر لوازمات کے متعلق یہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ کہ اگر وہ کوشش کی پیدایش کے موجب ہوا کرتے ہیں۔ جیسے کہ وہ درحقیقت ہوتے ہیں۔ تب وہ بھی معلول کے لطیف اور ممکن حالات خیال کئے جا سکتے ہیں۔ مگر سانکھیہ والے اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان کے خیال میں صرف علت مادی کو ہی بطور معلول ممکن کے خیال کیا جا سکتا ہے ورنہ پرش کو بھی جو بنظرِ غائیت ظواہر عالم کی علتِ فاعلی خیال کیا جاتا ہے۔ پرکرتی کا جزو ماننا پڑے گا۔ [اور پھر تخریبی اسباب پر غور کرو۔ کیا فنا پذیر معلولات فنا پذیر فاعل کے اندر پہلے ہی موجود ہوتے ہیں؟ ایسا ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ وہ ایک دوسرے کے بالکل متضاد ہیں۔ اگر یہ ایسا ہوتا تو اسے مٹا نہ سکتا اور اگر یہ ایسا نہ ہوتا اور پھر بھی وہ تخریبی فاعل کے

۲۶۶

ذریعے مٹ جاتا۔ تب ہر ایک شے ہر ایک شے سے مٹ جایا کرتی۔
علت مادی کے عمل کو سمجھنے کے لیے یہ بتلانا ضروری ہے۔ کہ اس کی تعریف یوں نہیں کی جا سکتی۔ کہ اس سے معلول پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں علتِ فاعلی بھی علت مادی میں شامل ہو سکے گی۔ نہ اسے تغیر خیال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ تب تو معلول علت کی ایک صفت محض ہوگا اور علت و معلول میں کوئی امتیاز ہی نہ رہے گا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کپڑا تاگے سے مختلف ہوا کرتا ہے اور اگر معلول کو علت کے ساتھ اس وجہ سے ایک ہی سمجھا جائے۔ کہ اگرچہ علت و معلول کے درمیان کوئی انفصال نہیں ہو سکتا۔ لیکن معلول کبھی علت سے باہر نہیں ہوتا۔ ۲۶۷
تو اس کا صریحی جواب یہ ہے۔ کہ اگر معلول کوئی جوہر نہیں ہے۔ تب تو ربط کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور اگر علت کا ایک عرض ہے۔ تب وہ کبھی اس کے مقابلے میں نہیں ہوتا۔ اس نظریے پر کہ معلول ایک ظہور رہوتا ہے۔ یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ یہ ظہور ابدی ہوتا ہے یا خود ہی معلول ہے۔ پہلی صورت میں ظہور کے لیے علتی عمل درکار ہی نہیں۔ دوسری صورت میں اگر ظہور کو ایک جداگانہ تصور خیال کیا جائے۔ تب اس سے ست کاریہ واد کا مسئلہ فی الواقع جزوی طور پر مسترد ہو جائے گا۔ اور اگر ایک ظہور کے ظہور کے لیے علتی عمل کا ہونا ضروری ہے۔ تب اس سے دور تسلسل لازم آئے گا۔ مزید براں اگر خود ظہور کو ہی ایک معلول خیال کیا جائے۔ تب چونکہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ ایک معلول کی پیدائش خود معلول کی فطرت نہیں ہے۔ کیونکہ معلول کو ہمیشہ پیدا شدہ خیال کیا جاتا ہے اور اس لیے معلول پیدائش سے مختلف ہے۔ اگر یہ بات مان لی جائے۔ تب اس بات کے ماننے میں یہ مشکل درپیش ہوگی۔ کہ معلول ظہور میں لایا جا سکتا ہے۔ اگر پیدائش کے لفظ کو زیادہ معقول تصور کیا جائے۔ تب اس کے متعلق بھی یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ آیا ایک پیدائش پیدا ہوتی ہے یا ظہور میں آتی ہے۔ پہلی صورت میں دور تسلسل لازم آئے گا اور دوسری صورت میں علتی عمل کی ضرورت ہی نہ رہے گی اور ظہور کے متعلق بھی وہی مشکل پیش آئے گی۔ کہ آیا یہ پیدا ہوتا ہے یا ظہور میں آتا ہے اور

دونوں صورتوں میں دور تسلسل لازم آئے گا۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ پیدایش کے معنی علتی وسایل کا عمل ہیں اور اگر یہ مانا جائے۔ کہ یہ عمل اپنے ہی جزو علتی کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے اور وہ عمل ایک اور دوسرے عمل کا۔ تب لازمی طور پر لامتناہی رجعت لازم آئے گی۔ مگر یہ دور تسلسل نہیں ہے اور سب اسے مانتے ہیں۔ جب تاگے میں ایک خاص قسم کی حرکت ہوتی ہے۔ تب ہم کہتے ہیں کہ کپڑا پیدا ہوا ہے۔ بلکہ اس حرکت کے لمحۂ اول میں ہی جس میں تاگے کا کپڑا ہونا شامل ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ کپڑا پیدا کیا جا رہا ہے۔ یہی وجہ ہے۔ کہ ہم کسی معلول کے پیدا ہونے کا ذکر کر سکتے ہیں ایسی پیدایش کوئی مزید پیدایش نہیں رکھتی۔

۲۶۸

(۱۳) اہل بُدھ کے اصول عارضیت کی تردید

بودھ لوگ کہتے ہیں۔ کہ علتی تاثیر ثابت کرتی ہے۔ کہ جو کچھ موجود ہے وہ لازمی طور پر پل چھن کا ہے۔ کیونکہ اس تاثیر کو بار بار پیدا نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس واسطے ہر ایک کارگزاری یا معلولات کی پیدایش کے مطابق ایک جداگانہ ہستی ماننی پڑتی ہے اور چونکہ یہ کارگزاری دو مختلف لمحات پر یکساں نہیں ہو سکتی۔ اس لیے انھیں پیدا کرنے والی ہستیاں بھی ایک نہیں ہو سکتیں۔ چونکہ جو خواص ایک ہی شے میں مانے جاتے ہیں۔ مختلف تاثیرات کو ظاہر کرتے ہیں اس لیے انھیں ایک شے کے ساتھ منسوب کرنا غلط ہے۔ پس ایک لمحۂ خاص کے اندر اتنی ہی حقایق مختلفہ موجود ہوتی ہیں جتنے کہ خواص مختلفہ پائے جاتے ہیں۔ وینکٹ ناتھ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اشیا مختلف متضاد خواص کے ساتھ تعلق نہیں رکھتیں اور اگرچہ بعض حالتوں مثلاً بہتی ندی یا شعلۂ چراغ میں بدلنے والی ہستیاں ایک غیر متغیر کل کی صورت اختیار کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اس قسم کی امثلہ میں شناخت کی ایسی

ناقابلِ انکار صورتیں بھی ہیں۔ جن میں ہم ایک شے کو دیکھتے بھی ہیں اور چھوتے بھی۔
اور یہ امر واقعہ کو یہ ان حالتوں میں تحت الشعوری نقوش بھی کام کرتے ہیں۔
اس حد تک مبالغہ آمیز نہیں بنانا چاہیئے کہ شناخت صرف حافظے کا ہی عمل ہے۔
شناخت میں تو ہمیشہ ادراک غالب ہوا کرتا ہے یا بدترین حالت میں اسے ادراک
اور حافظے کا مرکب مشترکہ کہہ سکتے ہیں، اور یہ اعتراض کہ حافظے کی موجودگی
شناخت کو باطل قرار دیتی ہے۔ غلط ہے۔ کیونکہ تمام یادداشت باطل نہیں ہوا
کرتی اور یہ خیال بھی غلط ہے۔ کہ حافظہ محض ایک موضوعی شے ہونے سے ہمیں
معروضی تعین کی طرف نہیں لے جاسکتا۔ کیونکہ حافظہ صرف موضوعی شے نہیں بلکہ گزشتہ
اشیا کے خواص کی طرف معروضی اشارہ دیتا ہے۔ نیز اہل بدھ کہتے ہیں۔ کہ ایک
شے کے ساتھ کئی خواص کو متلازم سمجھنا غلط ہے۔ کیونکہ ہر ایک خاصیت کی ایک
اکائی حافظے کی تاثیر کی نمایندگی کرتی ہے اور اس واسطے ایک ہی شناخت کے
لیے کئی خواص کا تلازم غلط ہے اس کے جواب میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ اگر
ہر ایک عارضی اکائی کوئی اثر پیدا کرنے کے قابل ہے تب یہ اپنی فطرت کے
مطابق ہی کرے گا۔ اسے دیگر لوازمات کی امداد کی ضرورت ہی نہ ہوگی۔ اسی
مثال کی پیروی کرتے ہوئے ہمیں یہ کہنا پڑے گا۔ کہ کسی ایک عارضی اکائی کی
بے مثال فطرت کسی دوسرے لمحے کے اکائی سے مختلف ہوگی اور اس لیے یکسانیت
اور عینیت کا عدم امکان ہمیں مبتلائے تشکیک کردے گا۔ اس واسطے یہ فرض کرنا
غلط ہے۔ کہ ہر ایک صفت مخصوصہ ایک جداگانہ حقیقت سے تعلق رکھتی ہے۔ نیز
اہل بدھ کی یہ دلیل بھی مشہور ہے۔ کہ شناخت کا تجربہ ماضی اور حال کو ایک میک
کرنا چاہتا ہے اور ایسا ہونا ممکن نہیں۔ وینکٹ یہ جواب دیتا ہے کہ اگرچہ لمحۂ ماضی
کو لمحۂ حال کے ساتھ مربوط کرنا مہمل ہے۔ مگر ان دونوں کو اس ہستی کے
ساتھ منسوب کرنے میں کوئی نامعقولیت نہیں ہے جو ماضی میں موجود تھی اور
حال میں بھی برقرار ہے۔ یہ سچ ہے۔ کہ ماضی کو حال میں موجود بتلانا تناقض
بالذات ہے مگر اس معاملے کا راز حقیقی یہ ہے کہ ایک ہی زمانہ مختلف شرایط
(اپادھی) کے ماتحت کئی زمانے معلوم ہونے لگتا ہے۔ ان حالات میں تضاد اسی

۲۶۹

وجہ سے نمودار ہوتا ہے۔ کہ ہم ایک زمانی اکائی کو مختلف حالات کے ساتھ منسوب کرنے لگتے ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ مختلف زمانے اور حالات کی طرف اشارہ دینا غیر معقول ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو لمحات کے متواتر سلسلے کا تصور ہی ناجائز ہوتا۔ کیونکہ متواتر سلسلے کے تصور میں ماقبل و مابعد کا تصور شامل ہوتا ہے اور اس لیے یہ تصور کسی نہ کسی طرح سے ماضی حال اور مستقبل کو باہم مجتمع کرتا ہے۔ اگر یہ بات نہ مانی جائے۔ تب تو خود تصور عارضیت بھی جاتا رہے گا اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ عارضیت کے معنی کسی ہستی کی بے نظیر عینیت کے ہیں۔ تب تو اس کا نتیجہ علم جدید ہوگا۔ پس ماضی وحال کا صرف تلازم ہمیں کسی زمانی تناقض بالذات کو لازم قرار نہیں دیتا۔

مزید براں اہل بدھ کی طرف سے ایک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ ادراک کا تعلق صرف لمحۂ حاضر سے ہوا کرتا ہے۔ اور یہ ہمیں کبھی ماضی کا علم نہیں دے سکتا اور اس لیے ہمارا یہ تصور کہ جو اشیا ماضی میں موجود ہیں وہی حال میں برقرار ہیں۔ صرف ایک دھوکا ہے۔ جو اس تحت الشعوری نقوش کے عمل کا نتیجہ ہے جو ماضی اور حال کے فرق کو نظر انداز کرتا ہوا ماضی کو حال میں صدف میں نقرے کی مانند فرض کر لیتا ہے۔ بیشک جس طرح "اس" لمحۂ حاضر میں معروض کی موجودیت ظاہر کرتا ہے۔ اسی طرح "وہ یہ ہے" معروض کا ماضی وحال دونوں میں برقرار رہنا ثابت کرتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ ادراک تو اپنے معروض کو بطور ہستی حاضرہ دکھلاتا ہے تب اہل بدھ کا عقیدہ جو ادراک کو غیر متعین (نردکلپ) قرار دیتا ہوا رکھتا ہے۔ کہ ادراک کسی شے کو حال کی زمانی صفت سے متصف نہیں کر سکتا۔ مسترد ہو جاتا ہے اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ ادراک اپنے معروض کی ہستی کو لمحۂ ادراک میں ہی ظاہر کرتا ہے تب بدھوں کے نظریے کی رو سے یہ بات ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ وہ عارضی معروض جس کے ساتھ حاسے کا تعلق تھا۔ اس معروض کا علم پیدا ہونے سے پہلے گزر چکا ہے۔ پس اہل بدھ خواہ کسی طرح کہیں۔ وہ اس بات کو ثابت نہیں کر سکتے۔ کہ ادراک اپنے معروض کو صرف بطور زمانۂ حال میں ہی روشن کرتا ہے۔ اس کے خلاف۔ رامانج کا خیال یہ ہے کہ چونکہ حسی تعلق

۳۷۰

شئے متعلقہ اور عنصر متعلقہ زمانی متواتر ہوتے ہیں۔ اس واسطے ذہنی حالت بھی متواتر ہوتی ہے اور اس لیے ادراک اسی معروض کو ظاہر کرتا ہے جس کے ساتھ حسی تعلق تھا۔ حتیٰ کہ حسی تعلق نہ رہنے کے بعد بھی ذہنی حالت جو اس معروض کا ادراک ظاہر کرتی ہے اور جس کے ساتھ حسی تعلق تھا۔ جانی جاتی ہے۔

اور اگر یہ دلیل دی جائے کہ جو شئے کسی شئے سے ہمیشہ پیدا ہوتی ہے۔ وہ بلا لحاظ کسی علتی تعلق کے غیر مشروط طریق پر ضرور ہی پیدا ہوتی ہے۔ تب تو کہنا پڑے گا۔ کہ جب پتے اور پھول درخت سے پیدا ہوتے ہیں وہ غیر مشروط طور پر نمودار ہوتے ہیں اور یہ بات مہمل ہے۔ مزید براں ہستیوں کے سلسلے میں جب ایک ہستی دوسری کے عقب میں نمودار ہوتی ہے۔ تو وہ لازمی طور پر بلا سبب ہوگی۔ تب ایک طرف دیکھو۔ تو چونکہ پہلی ہستیوں میں سے کسی کو بھی کوئی عمل نہیں کرنا پڑتا۔ اس لیے وہ کوئی علتی تاثیر نہیں رکھتی اور اس لیے وہ خالی از وجود ہے اور دوسری طرف دیکھیں تو چونکہ ہر ایک مابعد کی ہستی بلا کسی سبب کے نمودار ہوتی ہے تو وہ اس سے بعد کے لمحے میں بھی پیدا ہو سکتی ہے اور اگر یہ بات ہو۔ تب سلسلے کے کچھ معنی ہی نہ ہوں گے۔ پھر یہ کہا جاتا ہے۔ کہ جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے۔ ضرور فنا ہو جاتا ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ فنا غیر مشروط ہے اور بغیر کسی علت کے وقوع میں آتی ہے۔ نفی صرف اس حالت میں غیر مشروط ہو سکتی ہے۔ جب وہ ایسی حالت کو ظاہر کرے۔ جو کبھی پیدا نہیں ہوتی۔ لیکن وہ ہمیشہ ہی کسی اور پر ایک حالت کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ مثلاً گائے کے معنی گھوڑے کا نہ ہونا ہیں۔ لیکن جو نفیاں پیدا ہوتی ہیں وہ ضرور ہی ان اسباب پر انحصار رکھتی ہیں۔ جو انھیں دیگر ثبت ہستیوں کی مانند پیدا کر سکتے ہیں۔ جیسا کہ چھڑی کی چوٹ سے صراحی کا ٹوٹ جانا۔ اگر یہ دلیل دی جائے کہ چھڑی کی ضرب کسی اتلاف کا موجب ہونے کی بجائے صرف صراحی کے اجزا کی صورت میں نئی ہستیوں کے سلسلے کا آغاز کرتا ہے۔ تب بھی ایسی کئی امثلہ (مثلاً شعلے کا بجھایا جانا) موجود ہیں جن میں نئی ہستیوں کے سلسلے کا آغاز نہیں دیکھا جاتا۔ اور اگر یہ دلیل دی جائے۔ کہ نفی تو نیستی محض ہے اور آسمانی کنول کی

۲۷۱

مانند موہوم ہستیوں کی طرح کسی علت پر انحصار نہیں رکھتی تو یہ توجیہ بے معنی ہو گی۔ کیونکہ ثبت ہستیوں کی مانند نفی و اتلاف بھی زمانے میں واقع ہوتے ہیں اور اس لیے موہوم ہستیوں کے ساتھ کوئی مشابہت نہیں رکھتے۔ اگر نفیوں کو موہوم ہستیوں کی مانند سمجھا جائے۔ تو وہ بھی ان کی مانند بے آغاز ہوں گی۔ اور اگر ایسا ہو۔ تب کوئی ثبت ہستی وجود نہ رکھے گی۔ کیونکہ تمام ثبت ہستیاں بھی بے ابتدا نفیات ہوں گی۔ اور اگر نفی ایک شے موہوم ہو۔ تب تک نفی ہونے کے وقت ثبت ہستیوں کا امکان ہو گا کیونکہ موہوم ہونے کے باعث نفی کسی شے کی شرط نہ ہو سکے گی اور اس کے معنی تمام اشیا کی پایداری ہونے سے یہ بات بدھ کے پیرووں کی مانند عارضیت کے قائلین کے لیے ناقابل تسلیم ہو گی اور اگر نفیوں کے یہ معنی ہوں۔ کہ ان میں بعض صفات مخصوصہ پائی نہیں جاتیں۔ تب وہ ان اشیا کی مانند ہوں گی۔ جو بے نظیر خواص رکھتی ہوئی بعض خواص سے عاری بھی ہوتی ہیں۔ اور اگر وہ خواص سے بالکل خالی ہوں۔ تب ایسے قضیے میں ان کے لیے کوئی جگہ نہ ہو گی۔ جو کہ ان کے متعلق خبر دیتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ نفی کی یہی صفت مخصوصہ ہوا کرتی ہے۔ تب اس بیان کی تردید ہو جائے گی۔ کہ نفی کوئی صفت مخصوصہ ہی نہیں رکھتی۔ اگر یہ نفیات پہلے موجود نہ ہوں۔ تب ان کا وجود میں آنا ضرور ہی کسی علتی عمل پر انحصار رکھے گا۔ اور اگر وہ پہلے ہی موجود ہوں۔ تب ثبت حقایق کا کوئی وجود نہ ہو گا۔ ۲۷۲

اگر یہ کہا جائے۔ کہ بطور رفنا کے لمحۂ معلول لمحۂ علت کے ساتھ ہم وقت ہوتا ہے۔ تب تو حقیقت ثبت اور اس کی فنا ایک ہی وقت میں واقع ہوں گے اور اگر ایسا ہو۔ تب یہ کہنے کے لیے کوئی دلیل نہ ہو گی۔ کہ فنا حقیقت ثبت سے پہلے وجود نہیں رکھتی اور اگر یہ مانا جائے کہ ثبت ہستی کے لمحۂ پیدایش کے بعد کے لمحے میں فنا واقع ہوتا ہے۔ تب فنا غیر مشروط ہو گی۔ اور اگر ثبت ہستی اور اس کے فنا کا سلسلہ خود ثبت ہستی سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ اس کی پیدایش سے۔ تب تو ثبت ہستی علت فنا ثابت ہو گی۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ

فنا صرف موقع و محل سے مشروط ہوتا ہے۔ کیونکہ دیگر لوازمات پر اس کے انحصار سے انکار نہیں ہو سکتا۔ یہ دلیل کارگر نہیں ہو سکتی۔ کہ کسی لمحے کی پیدائش ہی اس کی فنا ہے۔ کیونکہ ایسا کہنا متضاد بالذات ہوگا۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے۔ کہ اختلاف کے معنی فنا نہیں ہیں اور اس واسطے مختلف الخواص لمحہ کا ظہور لمحۂ سابق کی فنا ثابت نہیں کرتا۔ پس ایک لمحے کا انہدام ایک جداگانہ واقع ہونے کے سبب لمحۂ پیدائش کے اندر ہی شامل و موجود ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ضروری ہے۔ کہ ایک مختلف الخواص ہستی کو سابقہ ہستی کی فنا تصور کیا جائے۔ ورنہ اس قسم کی مختلف الخواص ہستی کے ظہور کا کوئی سبب قرار دینا ناممکن ہوگا۔ اور اگر فنا ہی کسی ہستی کا اندرونی جوہر ہو۔ تب وہ جوہر ہستی حاضرہ کے ظہور کے وقت بھی ظہور پذیر ہو کر اسے نفی قرار دے سکتا ہے اور اس کے معنی کل اشیا کی ہمہ گیر نیستی ہو جائیں گے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ ایک ہستی خود ہی اپنے فنا کی موجب ہوا کرتی ہے تب یہ کہنا بے معنی ہو جائے گا کہ فنا غیر مشروط ہوتا ہے اور اگر یہ خود بخود ہی مشروط ہو۔ تب یہ فرض کرنا بے معنی ہوگا۔ کہ یہ کسی اور شرط پر انحصار نہیں رکھتا۔ کیونکہ اس بات کو جاننے کا کوئی ذریعہ ہی نہیں ہے اور اگر یہ مانا جائے۔ کہ کوئی ہستی لوازمات کی مدد سے خود بخود تباہ ہو جاتی ہے۔ تب مسئلہ عارضیت مسترد ہو جائے گا۔ یہ بات پیشتر واضح ہو چکی ہے کہ شناخت کا ظہور ہی دعوئے عارضیت کی صاف طور پر تردید کرتا ہے اور جب عارضیت کا حامی کہتا ہے۔ کہ تمام اشیا عارضی ہوتی ہیں۔ تو اس بات کی توجیہہ کیونکر کرے گا کہ لمحۂ معلول کا سبب لمحۂ علت ہوتا ہے۔ اگر تعلیل کے معنی تواتر غیر منفصل ہیں۔ تب ایک لمحہ کی کائنات کی علت لمحۂ ماقبل کی کائنات ہوگی۔ سوال یہ ہے کہ کیا تواتر کا غیر منفصل ہونا لمحۂ معلول کی پیدائش کے لیے بذات خود کافی ہے یا مکان و زماں کے زواید کا محتاج ہے۔ اگر اس قسم کے زواید غیر ضروری ہوں۔ تب تو مکانی ہم بودیت یا زمانی لزومیت (دھوئیں اور آگ کی مانند) کسی استنتاج کا ذریعہ نہ ہو سکیں گے اور اگر اس قسم کے زواید ضروری ہیں۔ تو اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ جو شے کسی مکانی اکائی میں پیدا ہوئی ہے تو اس کا

۲۷۳

ایک سبب وہ مکانی اکائی اور زمانی اکائی بھی ہے۔ اس نظریے کی رو سے لمحۂ معلول علت کے مکان و زماں میں موجود ہوگا اور اس طرح علتی مکان و علتی زماں دو لمحات میں ہم وسعت ہوں گے۔ اور اگر یہ بات مان لی جائے۔ تب تو قائل عارضیت یہ بھی ماننے کے قابل ہوگا۔ کہ علت دو لمحات میں موجود ہوتی ہے۔ جو قائل عارضیت مستقل زمان و مکاں کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ یہ بھی مان نہیں سکتا کہ سلسلۂ علت و معلول کو ان سے مشروط ہونا چاہیئے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ لمحۂ علت اسی مکان یا زماں میں اثر پیدا کرنے لگتا ہے۔ جس میں وہ خود موجود ہے۔ تب علت و معلول کے درمیان کوئی اتحادِ تسلسل نہ ہوگا اور گمان یہ کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے لیے لمحات کے مختلف زمرے رکھتے ہیں۔ ان کا دوسرے کے اوپر رکھا جانا تو ممکن ہے۔ مگر اتحادِ تسلسل ممکن نہیں۔ اگر اتحاد تسلسل کو نہ مانا جائے۔ تب یہ توقع کہ جب بنولے کو رنگا جاتا ہے۔ تب روئی بھی رنگین ہوتی ہے اور اخلاقی دنیا میں جہاں واسنا (اصلی رجحان) ہوتی ہے وہاں اس کا پھل بھی ہوتا ہے باقی نہ رہے گی۔ لمحۂ علت اور لمحۂ معلول کی ہم بودیت اس وحدت پر دال نہیں۔ جو علت و معلول کے قدرتی رشتے میں متوقع ہوتی ہے اور اس لیے یہ کہنا مشکل ہوگا۔ کہ فلاں معلول کی فلاں علت ہے۔ کیونکہ مسئلہ عارضیت علت و معلول کے درمیان رابطہ قایم نہیں کر سکتا۔

اب عارضیت کے تصور کی تحلیل کر کے دیکھو۔ اس کے حسب ذیل معنی ہو سکتے ہیں۔ (۱) ایک ہستی ایک لمحے کے ساتھ تعلق رکھتی ہے (کشن سمبند ھتو) (۲) زمانے کی عارضی اکائی کے ساتھ تعلق (کشن کال سمبند ھتو) (۳) صرف ایک لمحے کے لیے ہستی (کشن ماتر ورتتو)۔ (۴) دو لمحات کے درمیان عدم تعلق (کشن دو ے سمبندھ شونیتو) (۵) لمحہ زمانی کے ساتھ عینیت (کشن کالتو) (۶) لمحے صفت کا معین ہونا (کشن پادھتو)۔ ان میں سے صورت اول تو ناقابل تسلیم ہے کیونکہ وہ لوگ بھی جو مستقل ہستیوں کے معتقد ہیں۔ اس بات کو مانتے ہیں کہ چونکہ ایسی ہستیاں زمانے میں مستقل ہیں۔ لہذا ایک لمحے کے ساتھ تلازم رکھتی ہیں۔ دوسری صورت اس لیے ناقابل تسلیم ہے کیونکہ اہل بدھ کشن (لمحہ) کے سوا زمانے کی

۲۸۴

کسی اور ہستی کے قایل ہی نہیں ہیں۔ اس اقرار کی بنا پر ایک ہستی بطور زمانہ فی الواقع تسلیم کرنی پڑے گی۔ جو کشن (لمحہ) سے پرے ہے اور یہ بات عارضیت کی تردید کرتی ہے تیسری صورت تجربۂ شناخت کے عین خلاف ہے جو یہ ثابت کرتا ہے۔ کہ ہم جسے چھوتے ہیں اسے ہی دیکھتے ہیں۔ چوتھا نظریہ بھی اسی دلیل کی رو سے تجربے کے منافی ہے اور اگر کوئی مفروضہ ہستی جو خود ایک کشن (لمحہ) نہیں ہے۔ دو لمحات زمانی کے ساتھ تلازم نہیں رکھتی اس لیے یہ صرف ایک موہوم ہستی ہو گی لہ اور تعجب کی بات ہے۔ کہ مقلدین بدھ اکثر اوقات تمام موجود اشیا کو اشیائے موہومہ کے مشابہ قرار دینے کے عادی ہیں۔ پانچویں صورت بھی ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ اگر اشیا بذاتِ خود لمحات کے عین مطابق ہوتیں تب ہم کسی طرح سے بھی تواتر زمانی کے تصور کی توجیہ نہ کر سکتے۔ اور ہمارا کل تجربہ ہی جو اس تواتر پر مبنی ہے۔ رد ہو جاتا۔ اگر اشیا زمانے میں پایداری نہ رکھتیں اور اپنا نام و نشان باقی چھوڑے بغیر فنا ہو جاتیں۔ تب اس دنیا کے تجربۂ عام کی جس میں فایدہ اٹھانے کی غرض سے کام کیے جاتے ہیں۔ توجیہ ہی نہ ہو سکتی۔ جو شخص بھی کوئی کام کرتا۔ اس کا صلہ حاصل کرنے کے لیے لمحے کا بھی انتظار نہ کر سکتا۔ رامانج کے نظریے کے مطابق آتما کی پایداری کی توجیہ خود آگاہی کرتی ہے اور یہ قیاس مفروضی کہ یہ خود آگاہی ان متواتر لمحاتِ زمانی کی نمایندگی کرتی ہے جو آلیہ وگیان کے سلسلوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ایک ایسا قیاس ہے کہ جو کوئی تصدیق نہیں رکھتا اور یہ قیاس اس اصول مصدقہ سے رد ہوتا ہے۔ کہ ایک فرد کے تجربے کو دوسرا فرد یاد نہیں کر سکتا اور کوئی طریقہ ہی نہیں جس کے مطابق آلیہ وگیان کے سلسلوں کو تصوراتِ ارادی کے ساتھ مربوط کیا جا سکے۔

اگر عارضیتِ اشیا کے یہ معنیٰ ہوں کہ وہ لمحات کے ذریعے متغیر یا مشروط ہوتی ہیں۔ تب بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر وہ خود عارضی نہ ہوں۔ تو وہ کیونکر لمحات سے مشروط ہو سکیں گی؟ اگر لمحات سے مشروط ہونے کے یہ معنیٰ ہوں کہ ترتیباتِ علتی معلول کا صرف لمحۂ متقدم ظاہر کرتی ہیں۔ تب مخالف یہ کہہ سکتا ہے۔ کہ اس قسم کی عارضیت کی تردید مشکل ہو گی۔ مخالف کی طرف

مزید برآں یہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ کہ یہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کہ اجتماع اسباب اجتماع حقایق کے ساتھ ایک ہے یا مختلف۔ کیونکہ ان دونوں حالتوں میں چونکہ یہ ہستی نظریۂ رامانج کے مطابق مستقل ہوگی۔ یہ ایک لمحہ کو مشروط نہ کرے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اجتماع کے معنی نہ تو تعلق ہیں اور نہ اشیائے متعلقہ۔ کیونکہ اجتماع کا لفظ ہر ایک شے پر خاص طور پر عاید نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ماننا پڑیگا کہ وہ حقایق علیٰ جو کسی شرط سے مجتمع ہوتی ہیں۔ اجتماع ظاہر کرتی ہیں۔ اگر ان حقایق کو معین لمحہ خیال کیا جائے۔ تب ان کا مستقل ہونا ضروری ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ جمع کرنے والی شرط، شرطِ لمحہ ہے۔ تب اس کا یہ جواب ہوگا۔ کہ جو پیدایش ہوگی۔ وہ بالضرور جمع کرنے والی شرایط اور جمع ہونے والی اشیائے خاص کے مشترکہ عمل کا نتیجہ ہوگی۔ ان میں جمع کرنے والی شرط تو عارضی ہے نہیں اور چونکہ مترتب ہونے والے حقایق بھی جب تک جمع نہ ہو جائیں۔ برقرار رہیں گی۔ وہ بھی عارضی نہیں ہو سکتیں۔ اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شرطِ لمحہ وہ آخری اور زاید عمل یا ذریعہ ہے جو اپنے ساتھ سابقہ حقایق یا اعمال کو مربوط کرتا ہے اور اس طرح پر لمحۂ معلول کے غیر منفصل لمحۂ سابقہ کی شرط کے طور پر عمل کرتا ہے۔ پس اس کے اندر کوئی عارضیت نہیں پائی جاتی۔ زمانہ چونکہ اپنی ذات میں غیر محدود ہے۔ لمحات کے اندر بانٹا نہیں جا سکتا۔ لمحاتِ مفروضہ کو کسی عمل یا موجودہ شے کے ساتھ صرف اس لیے منسوب کیا جا سکتا ہے کہ عملی مقاصد کے لیے خاص خاص حالات و شرایط کی تخصیص کی جائے۔ مگر جو ہستی موجود ہے وہ زمانے کے اندر ہستی رکھتی ہے۔ اور اس لیے ماقبل یا مابعد کے لمحہ کی حدود سے متجاوز ہوتی ہے۔ پس اگرچہ زمانے کی ایک خاص اکائی کو عارضی خیال کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جو شے موجود ہے۔ وہ اپنی ہستی کی فطرت میں عارضی نہیں ہوتی۔ چونکہ اہل بدھ زمانے کے قایل نہیں ہیں۔ اس لیے وہ اس عارضی زمانے کے متعلق کچھ کہنے کا کوئی حق نہیں رکھتے۔ جس میں چیزوں کا ہونا فرض کیا جاتا ہے اور نہ ہی ان کی یہ رائے کوئی جواز رکھتی ہے۔ کہ ہر چیز بذاتِ خود بدل رہی ہے کیونکہ اس کے معنی فی الواقع یہ ہو سکتے ہیں۔ کہ ایک مستقل ہستی

ہے۔ جو تغیر پذیر ہے۔
مقلدین بدھ کا یہ کہنا کہ جس طرح شعلہ بجھ کر اپنی ہستی کا کوئی نشان نہیں چھوڑتا۔ چیزیں بھی بالکل فنا ہو جاتی ہیں اور اپنے اندر کوئی پائیدار عناصر نہیں رکھتیں۔ باطل ہے۔ کیونکہ دوسری کسی مختلف امثلہ مثلاً صراحی۔ کپڑا وغیرہ میں ہم دیکھتے ہیں۔ ان کی فنا صرف تغیر حالت ہوتی ہے نہ کہ انہدام کلی۔ اور اس مثال سے یہ فرض کرنا ایک معقول بات ہے کہ شعلہ کے عناصر جو مٹ جاتے ہیں۔ بالکل نابود نہیں ہو جاتے بلکہ غیر مرئی صورت میں موجود رہتے ہیں۔ شعلے کے بجھ جانے پر بھی بتی کا سرا اگرم محسوس ہوتا ہے اور اسے یقینی طور پر حرارت شعلہ کا بقیہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ اگر کسی شے کے انہدام کا آخری مرحلہ فنائے کلی ہوتا تب اس کا مرحلۂ ماقبل بھی کوئی تاثیر نہ رکھنے سے نابود ہوتا۔ وقس علیٰ ہذا۔ اس استدلال کے معنیٰ کلی نیستی ہوتے۔

مسئلۂ علّیت کے خلاف چارواک اعتراضات کی تردید

مسئلہ تعلیل قدرتی طور پر علت و معلول کے درمیان رشتۂ زمانی کا سوال پیدا کرتا ہے۔ کہ آیا معلول علت سے پہلے ہوتا ہے یا علت معلول سے پہلے یا کیا وہ ہم وقت ہوتے ہیں۔ اگر معلول کو علت سے پہلے مانا جائے۔ تب یہ اپنی ہستی کے لیے عمل تعلیل پر انحصار نہ رکھتا ہوا امکان کی مانند ایک ابداً موجود ہستی ہوگا۔ اور اگر یہ موجود نہ ہو۔ تب کسی ذریعے سے بھی وجود میں لایا نہیں جا سکتا کیونکہ ایک غیر موجود شے پیدا نہیں کی جا سکتی۔ اگر معلول علت سے پہلے پیدا ہو جاتا۔ تب تو اس کی نام نہاد علت اس کی علت نہ ہو سکتی۔ اور اگر علت و معلول بیک وقت ہوا کرتے ہیں۔ تب اس امر کا فیصلہ کرنا مشکل ہو جائے گا کہ

کون معلول ہے اور کون علت۔ اور اگر علت معلول سے پہلے ہوتی ہے۔ تب یہ سوال ہوسکتا ہے کہ کیا معلول پہلے ہی موجود یا اس کے علاوہ تھا۔ اگر یہ پہلے موجود تھا۔ تب اسے عمل تعلیل کی ضرورت ہی کیا تھی۔ اور جو شے بعد میں واقع ہونے والی ہے۔ تو اسے متقدم الوجود لمحے کے ساتھ ہم بود نہیں کہہ سکتے۔ اگر معلول علت کے ساتھ ہم بود نہ تھا۔ تب وہ کونسا رابطہ ہوگا۔ جو یہ فیصلہ کرسکے۔ کہ کیوں ایک علتِ خاص ایک معلولِ خاص کو پیدا کرتی ہے اور کسی اور معلول کو نہیں؛ چونکہ پیدایش اور پیدا شدہ ایک ہی شے کے نام نہیں ہوسکتے۔ اس لیے عمل پیدایش پیدا شدہ شے سے ضرور مختلف ہوگا اور مختلف ہونے کے باعث لازمی طور پر اس امر کی ضرورت ہوگی۔ کہ پیدایش کی ایک اور پیدایش ہو اور پھر اس پیدایش کی اور پیدایش ہو۔ اس طرح غیر محدود استدلالِ رجعتی لازم آئے گا۔ ۲۷۷

ان اعتراضات کے جواب میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ ہستی اور نیستی کا تضاد صرف زمانی و مکانی اکائی کے تعلق میں معنیٰ رکھ سکتا ہے۔ اس لیے لمحۂ متقدم میں معلول کی نیستی اس کی مابعد کی ہستی کے ساتھ کوئی تضاد نہیں رکھتی۔ اور اس امر کا براہِ راست تجربہ کیا جاسکتا ہے کہ لمحۂ متقدم کی علت اور لمحۂ موخر کے معلول کے درمیان تعلق موجود ہوتا ہے۔ یہ تعلق بے شک تعلق اتصال نہیں ہوتا بلکہ باہمی اور بطور متقدم و موخر تعلقِ انحصار ہوتا ہے۔ جیسا کہ تجربہ دکھلاتا ہے۔ اور یہ منطقیانہ اعتراض کہ چونکہ پیدایش ایک جداگانہ شے ہے۔ اپنے لیے اور پیدایش چاہتی ہے وقس علیٰ ہذا۔ نظریۂ رامانج پر عاید نہیں ہوتا کیونکہ اس میں معلول کو علت کی ایک بدلی ہوئی حالت یا کیفیت خیال کیا جاتا ہے۔ معلول علت پر ان معنوں میں انحصار رکھتا ہے۔ کہ یہ بطور ایک حالت کے اس کے ساتھ ایک ہوتا ہے۔ بے شک یہاں عینیت کے معنیٰ وحدت کے نہیں ہیں بلکہ عینیت در اختلاف ہیں۔ اور یہ اعتراض کہ اختلاف میں کوئی ربط قایم نہیں ہوسکتا۔ ہمارے تجربۂ علت و معلول سے مسترد ہوجاتا ہے اور اس کے علاوہ دوسری مثالوں میں بھی مثلاً جب مقرر خود سے مختلف اور جدا سامعین کو کسی امر کا یقین دلانا چاہتا ہے اور یہ اعتراض کہ کوئی سبب صرف کسی عمل کے کرنے (کنیچت کریا)

سے ہی سبب کہلا سکتا ہے اور اس عمل کی تعلیل بھی کسی اور عمل کی تکمیل کا تقاضا کرتی ہے اور اس طرح غیر محدود رجعت لازم آتی ہے۔ نادرست ہے۔ کیونکہ کسی معلول کے پیدا کرنے کے اعمال کی تعداد (جیسی کہ تجربے میں آئے) غیر محدود رجعت کی موجب نہیں ہوا کرتی۔ کیونکہ صرف وہی اعمال واقع شدہ تصور کیے جا سکتے ہیں جو تجربے میں ظاہر ہوتے ہیں اور خود بخود پیدائش میں سلسلۂ اعمال کو علت فرض کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ کیونکہ تجربے میں غیر تبدل متقدم موجود ہوتا ہے اور یہ اعتراض کہ ایک علت اس لیے علت ہے کیونکہ یہ معلول کو پیدا کرتی ہے اس کے اندر معلول کا متقدم وجود موجود ہوتا ہے اور اس لیے عمل تعلیل بے سود ہے۔ غیر صحیح ہے۔ کیونکہ تعلیل سے مراد اس عمل کا وقوع میں آنا ہے جو معلول کی پیدائش کے موافق ہے۔ اس سے معلول کا متقدم وجود لازم نہیں آتا۔ کیونکہ معلول پیدا کرنے والا عمل معلول کی طرف بطور موجود واقعے کے اشارہ نہیں کرتا بلکہ وہ شاہد تجربے کے ذہن میں پیشتر دیکھا جاتا ہے اور یہ اعتراض کہ اگر معلول علت کی فطرت ہے۔ تب تو وہ پہلے ہی موجود ہوگا اور اگر ایسا نہیں تو پھر وہ کسی وقت بھی وجود پذیر نہیں ہو سکتا۔ غلط ہے اس مفروضے کی بنا پر کہ ان کے تعلق میں ناقابل تغیر یکسانی پائی جاتی ہے۔ معلول کی ہستی بلحاظ تعداد و خواص علت کی ہستی سے مختلف ہوتی ہے۔ مگر متقدم (علت) اور موخر (معلول) باہمی تعین کے رشتے میں مربوط ہوتے ہیں اور یہ اعتراض کہ ایک علتی اجتماع کے اندر مختلف ہستیاں معلول کو پیدا نہیں کر سکتیں۔ اس لیے نادرست ہے کہ انفرادی ہستیوں کی تاثیر کا اندازہ ان کی مشترکہ پیدائش سے لگایا جاتا ہے اور یہ مزید اعتراض کہ چونکہ علت معلول کو پیدا کرنے میں خود نابود ہو جاتی ہے۔ اس لیے وہ بحالت نابودگی معلول کو پیدا نہیں کر سکتی۔ درست نہیں ہے۔ کیونکہ معلول کی پیدائش صرف لمحۂ متقدم میں ہی علت کی ہستی کا تقاضا کرتی ہے۔

پھر یہ کہا جاتا ہے کہ غیر متبدل تقدم کا تصور جو تعلیل کا تعین کرتا ہے بذاتِ خود غیر متعین ہے۔ کیونکہ زمانہ بطور امتداد کے کوئی صفت نہیں رکھتا۔

۲۷۸

اس لیے تقدم و تاخر کے تعین کے لیے اور بیرونی شرایط درکار ہوں گی۔ اور اس لیے تعلیل کو ایک بیرونی حالت و شرط تسلیم کرنا پڑے گا۔ اگر یہ بات ہو۔ تب تقدم و تاخر جنہیں اس نظریے کی رو سے شرایط علتی سے پیدا شدہ فرض کیا جاتا ہے۔ تعلیل کا تعین کرنے والے خیال نہیں کئے جا سکتے۔ اور پھر اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ شرایط امتداد زمانہ کو تواتر میں توڑ پھوڑ دیتی ہیں۔ تب چونکہ زمانے کو جدا اور مجرد خیال نہیں کیا جاتا۔ اس لیے وہ مفروضہ شرایط کل زمانے سے تعلق رکھیں گی اور اس حالت میں کوئی تواتر نہ ہوگا۔ مزید براں اگر شرایط بعض اجزا سے تعلق رکھتی ہیں۔ تب پہلے مجرد و غیر مسلسل زمانے کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ مذکورۂ بالا اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ اگر مذکورۃ الصدر دلیل کی رو سے زمانے کو بطور تواتر تسلیم نہ کیا جائے۔ تب اگر اشیا زمانے میں ہستی رکھتی ہیں۔ تو وہ ابدی ہوں گی۔ اگر ایسا نہیں تب وہ موہوم ہوں گی۔ جو کہ باطل ہے۔ پھر معترض کہتا ہے کہ چونکہ تمام کلیات ابدی ہستی رکھتے ہیں۔ تب ان کے درمیان یا ان کے اور افراد کے مابین تقدم و تاخر کی گنجایش ہی نہیں ہے۔ جب کرتکا کے نکشتر (جھمکے) کی نموداری سے روہنی کے نکشتر کے طلوع کو منتج کیا جاتا ہے۔ تب ان کے درمیان تقدم و تاخر ہوا نہیں کرتے۔ اس کا جواب تجربے میں یوں ملتا ہے۔ کہ ایسی مشروط ہستی دوسری مشروط ہستی سے وہاں پیدا ہوا کرتی ہے۔ جہاں کل اور فرد دونوں ہی ایک مرکب کل یعنی ایک مشروط ہستی کے اندر محو ہو جاتے ہیں۔ مشخص معلولات سے علل مشخصہ کا علم ان کے درمیان غیر متبدل تقدم کے ذریعے ہوا کرتا ہے اور یہ امر معلول مخصوص کے ساتھ علت مخصوص کو مربوط کرنے والے ربط کی یکسانیت سے انکار کے خیال کو رد کرتا ہے اور یہی دلیل کثرت اسباب کے خیال کو بھی مسترد کرتی ہے۔ جہاں کہیں ہمیں علل مختلفہ سے ایک ہی معلول پیدا ہوتا معلوم ہوتا ہے اس کا سبب سوء مشاہدہ یا عدم مشاہدہ ہوا کرتا ہے۔ ماہرین کا عمیق تر مشاہدہ بتلاتا ہے کہ اگرچہ بعض معلولات یکساں معلوم ہوتے ہیں۔ مگر وہ اپنی انفرادی

۲۷۹

فطرت میں خصوصیت رکھتے ہیں۔ اسی خصوصیت کے ذریعے ان میں سے ہر ایک کو اس کی علت شخصیہ کے ساتھ منسوب کیا جا سکتا ہے۔ پراگابھاد (ہستی سے پیشتر نیستی) کو بذات خود معلول کا معین خیال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس قسم کی نفیات لاابتدا ہونے کے سبب سے معلول کے وجود میں آنے کے موقع کی توجیہہ نہیں کر سکتیں علاوہ ازیں ایسی نفی کسی نہ کسی شکل میں اپنے اندر وہ معلول رکھتی ہے۔ جسے وہ بطور اپنے اجزا کے نمودار کرے گی۔ ورنہ اس کا معلول سے پیشتر نفی کے طور پر اس کا ذکر ہی ناممکن ہوگا۔ اگر کوئی معلول موجود بلا علت ہو۔ تب وہ ابدی ہوگا اور اگر یہ بلا سبب غیر موجود ہو۔ تب یہ موہوم ہوگا۔ اگر معلول دفعتہً گرمی اور جوش سے وجود میں آتا ہے۔ تب اس کا بلاواسطہ اور ناقابل تغیر مقدم پر انحصار ناقابل توجیہ ہوگا۔ پس مسئلہ علیت چارواکوں کے کسی اعتراض سے بھی مسترد نہیں ہوتا۔ ۲۸۰

(س) وینکٹ ناتھ کی نظر میں حواس کی اصلیت

اہل نیائے کا خیال ہے کہ آنکھ اپنی علتِ مادی کے لحاظ سے آتشِ عناصر سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اگرچہ یہ دوسرے حسی مبادیات کو محسوس نہیں کر سکتی یہ چراغ کی مانند کئی رنگوں پر حاوی ہو سکتی ہے۔ اسی قسم کی دلیل جاری رکھتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ حاسۂ لمس ہوا سے حاسۂ ذایقہ پانی سے۔ حاسۂ شامہ مٹی سے اور حاسۂ سامعہ عنصر مکانی (آکاش) سے بنے ہیں۔ وینکٹ ناتھ کا بڑا اعتراض اس بات پر ہے کہ حواس کو خاص اور نہایت اہم آلاتِ علمی تصور کیا جاتا ہے اس بنا پر کہ عمل ادراک میں معروض۔ موضوع۔ روشنی۔ حاسۂ حسی اتصال۔ عدم مزاحمت اور کئی اور لوازمات اس طرح پر شامل ہوتے ہیں۔ کہ

کسی ایک حس کو اہم ترین آلۂ علم خیال کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ اگر قوائے حسی کو اعضائے حسی سے بالکل مختلف بھی خیال کیا جائے۔ تو بھی انھیں انانیت (آہنکار) کے طرق مخصوصہ خیال کیا جا سکتا ہے اور یہ بات منقولات سے ثابت ہوتی ہے۔ صرف اس بنا پر کہ قوت باصرہ رنگوں کو دیکھ سکتی ہے۔ یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا۔ کہ یہ قوت حس بھی اسی عنصر سے بنی ہے جس سے کہ رنگ بنا ہے۔ کیونکہ قوت حس باصرہ بذاتِ خود احساس کو ان کے لیے ذمے دار نہیں ہے۔ اس لیے رنگ کے احساس میں دیگر لوازمات پر حاسۂ بصر کی اس فوقیت کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ جس کے ذریعے رنگ کے عنصر کے ساتھ اس کے تعلق کو دکھلایا جا سکے۔

وینکٹ زور دیتا ہے کہ جو دلایل ہیں حواس خمسہ کو تسلیم کرنے پر مایل کرتی ہیں۔ وہی قوائے فعلیہ اور من (ذہن) کے بارے میں بھی صادق آتی ہیں۔ حواس علمیہ کا فعل ایک خاص قسم کا مانا جاتا ہے۔ جس کے ذریعے کوئی حس خاص طریق پر اور خاص حالات میں کام کرتی ہے۔ اور یہی بات آلات فعلیہ پر بھی صادق آتی ہے۔ ان کا بھی جسم لطیف کے ساتھ ویسا ہی تعلق ہے جیسا کہ حواس علمیہ کا۔ اور یادو پرکاش کا یہ خیال کہ حواس فعلیہ جسم کے ساتھ نمودار ہو کر اس کے مٹنے پر مٹ جایا کرتے ہیں۔ باطل[1] ہے۔ من ارتقائے پرکرتی کا ایک جزو ہونے کے باعث ساری کل خیال نہیں کیا جا سکتا۔ یہ عام دلیل کہ جو شے ابدی ہے اور کسی اور شے کا مادی جزو نہیں ہے۔ وہ ساری کل ہے۔ ناقص ہے۔ کیونکہ شاستر اس کی صاف طور پر تردید کرتے ہیں اور رامانج کے نظریے کے مطابق ذرات اشیا کے انتہائی اجزائے ترکیبی نہیں ہیں۔ اور پھر یہ دلیل کہ جو شے صفاتِ مخصوصہ نہیں رکھتی (مثلاً زمانہ) وہ ساری کل ہوتی ہے، نا قابل قبول ہے۔ کیونکہ رامانج کے خیال کے مطابق کوئی بھی ایسی شے موجود نہیں ہے۔ جو صفات مخصوصہ نہ رکھتی ہو۔ اور یہ دلیل کہ چونکہ

۲۸۱

[1] ۔ تتّوئے سدھانجن صفحہ ۲۴۔

من بعید کی چیزوں کو یاد کرسکتا ہے اس لیے سارٹی کل ہے۔ ناقص ہے کیونکہ اس یادداشت کا سبب ذہن کا وہ ربط ہے۔ جو وہ تحت الشعوری نقوش اصلی کے ساتھ رکھتا ہے۔

حواس کو لطیف یا ذراتی خیال کیا جاسکتا ہے لیکن وہ اپنے فعل یا دوسری اشیا کے ساتھ تعلق کے باعث اس طرح کام کرتے ہیں کہ گویا وہ پھیلے ہوئے ہیں[1]۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف الحجم اجسام میں وہی کے وہی حواس ایسے اعمال کے ذریعے اصغر و اکبر رقبوں میں پھیل جاتے ہیں۔ جن کے بغیر وہ ان اجسام کے حجم کے مطابق اصغر یا اکبر متصور ہوتے۔ جن میں وہ عمل پذیر ہو سکتے ہیں۔ اگر من سارٹی کل ہونے سے سارے جسم کے اندر موجود ہوتا۔ تب آن واحد میں سارے حواس کے اندر وقوف نمودار ہو سکتا۔ وینکٹ کے خیال میں حواس دل میں قیام رکھتے ہیں۔ جہاں سے وہ اعصاب متعلقہ کے ذریعے خاص خاص اعضائے حسی کی طرف متحرک ہوا کرتے ہیں۔

حس اپنے فعل (ورتی) کے ذریعے کام کرتی ہے جو تقریباً رفتار روشنی کے ساتھ اپنے معروض پر حاوی ہو جاتی ہے۔ اس طرح حسی فعل ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہوتا ہوا بتدریج عمل کرتا ہے۔ جو اپنی تیز رفتاری کے باعث نزدیک و دور کے تعلق میں کام کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ادراک بیک وقت معلوم ہوتا ہے۔ ادراک سمعی پر بھی یہی بات صادق آتی ہے چونکہ رامانج کی رائے کے مطابق حواس غیر مادی ہستی رکھتے ہیں۔ ان کے افعال کو بھی غیر مادی خیال کیا جاتا ہے[2]

(ص) وینکٹ ناتھ کے خیال میں آکاش کی نوعیت

۲۸۲

وینکٹ ناتھ بہ تفصیل کے ساتھ اس مفروضے کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ

[1]۔ سروارتھ سدھی صفحہ ۹۸۔

[2]۔ سانکھیہ کی رو سے جس میں حواس کو مادی تصور کیا جاتا ہے۔ وہاں ورتی کو ربط کی بجائے

آکاش آنکھ سے دیکھا جاتا ہے۔ جیسا کہ عام تجربے میں نیلا آسمان یا شام کے وقت لال آسمان یا آسمان میں پرندے کی حرکات کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ وہ اس بات کو نہیں مانتا۔ کہ آکاش کا پتا حرکات سے لگتا ہے۔ کیونکہ آکاش تو ان موٹی دیواروں کے اندر موجود ہوتا ہے۔ جہاں کسی حرکت کا امکان نہیں ہے۔ آکاش خلائے محض نہیں ہے۔ اس کی ہستی حیوانات کی حرکات کی عدم مزاحمت سے ظاہر ہوتی ہے۔ بعض بودھ اور چارواک کہتے ہیں کہ صرف چار عناصر ہیں۔ آکاش صرف نفی (آورن ابھاؤ) ہے۔ ہم دیواریں کوئی آکاش نہیں دیکھتے ہاں جب یہ پھٹ جاتی ہے۔ تب ہم کہتے ہیں کہ ہم آکاش دیکھتے ہیں۔ یہ آکاش عدم مزاحمت کے سوا کوئی چیز نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اسے نہ مانا جائے۔ تب کہیں بھی عدم مزاحمت نہ پائی جائے گی۔ اس قسم کی تمام امثلہ کی توجیہ صرف آکاش کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ یہ عدم مزاحمت یعنی محض خلا ہی سراب کی مانند ایک مثبت ہستی کا دھوکا پیدا کرتی ہے اس بات کو ان مثالوں سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ جن میں درد اور روشنی کی عدم موجودیت بالترتیب خوشی یا نیلگوں تاریکی معلوم ہوا کرتی ہے۔ ہم سبھی خوب جانتے ہیں کہ بعض اوقات بعض الفاظ کا استعمال ہی ایک ایسا خیال پیدا کر دیتا ہے۔ جس کے پس پشت کوئی حقیقت موجود نہیں ہوتی۔ مثلاً ہم جب "خرگوش" کے تیز سینگ" کا ذکر کیا کرتے ہیں۔

اس کے جواب میں وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ تمام اقسام ہستی کے جواز کے لیے تجربے کی طرف توجہ دلانا درکار ہوتا ہے اور ہم سب آکاش کا مثبت تجربہ رکھتے ہیں۔ جسے ہم نیستی کہتے ہیں وہ بھی ایک مثبت ہستی ہے۔ خود منفی تصور کو بھی معقول طور پر ایک مثبت تصور خیال کیا جا سکتا ہے۔ یہ استدلال

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:— معروض کی صورت میں بدل جانا سمجھا جاتا ہے۔ لیکن نظریہ لوگ جیسا کہ بھکشو بیان کرتا ہے یہ ہے کہ چت حواس کی راہ سے گزر کر معروض کے ساتھ تعلق میں آتا ہے اور حواس کے تعلق میں ان کی شکل میں ہی تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس لیے یہ تبدیل ہیئت صرف چت سے ہی نہیں بلکہ چت کے ساتھ ساتھ حواس سے بھی تعلق رکھتی ہے۔

غلط ہے۔ کہ ایک منفی تصور ہر ایک قسم کے اثبات سے مختلف ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ ہر ایک خاص زمرۂ ہستی اپنا تصور مخصوصہ رکھتا ہے اور یہ استدلال فضول ہے کہ ایک خاص ہستی کیوں اپنا تصور خاص رکھتی ہے۔ ہر ایک نفی کی تعریف کسی مثبت ہستی کے عدم موجودگی کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ آکاش کا اثبات اس کے مثبت تجربے سے ثابت ہوتا ہے۔ یہ خیال کہ مکان میں کوئی آکاش نہیں ہے غلط ہے۔ کیونکہ جب جگہ گھیرنے والی چیز کو کاٹ کر دو ٹکڑے کیا جاتا ہے ہم آکاش کو محسوس کرتے ہیں اور اسے عدم مزاحمت کے ذریعے بیان کرتے ہیں۔ رکاوٹ (آورن) کا نہ ہونا آکاش کی مثبت ہستی کی ایک صفت ہے۔ کیونکہ ہم اپنے تجربۂ آکاش میں دیکھتے ہیں کہ آکاش میں کوئی رکاوٹ نہیں پائی جاتی۔ اگر یہ بات نہ مانی جائے تب یہ کہنا کہ "یہاں کوئی شے موجود نہیں" بے معنی ہوگا۔ کیونکہ اگر "یہاں" کے معنی صرف عدمِ نفی ہو۔ تو یہ لفظ مہمل ہوگا۔ اگر آکاش کسی جگہ گھیرنے والی شے میں موجود نہ ہوتا۔ تب ایسی شے کی عدم موجودیت سے آکاش کی تعریف، غیر معقول ہوتی۔ چونکہ کوئی شے بذاتِ خود ہست نہیں ہے۔ ہر ایک شے اوپر کی تمثیل کے مطابق اپنی نفی آپ ہی ہوتی[1]۔ یہ امر کہ آکاش کبھی سطح کی نمود باطل ظاہر کرتا ہے۔ اس وجہ سے ممکن ہوتا ہے کہ آکاش ایک ہستی ہے۔ جس میں کئی صفات کو واہمانہ طریق سے فرض کر لیا جاتا ہے۔ اگر یہ محض نفی ہوتا۔ تب اس کے ساتھ صفاتِ باطلہ کا انتساب ممکن نہ تھا۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ درد کی عدم موجودگی کو غلطی سے خوشی تصور کیا جاتا ہے۔ تب اصل بات یہ ہوتی ہے۔ کہ یہ نام نہاد نفی بھی ایک اور قسم کا اثبات ہے[2]۔ اشیائے موہومہ کی مثال مثلاً خرگوش کے تیز سینگ میں خرگوش میں سینگ کا ہونے کا اقرار ہوتا ہے اور جب سینگ کو جانا جاتا ہے۔ تب ہمارے ذہن میں یہ سوچ پیدا ہوتا ہے۔ کہ تیزی کا تصور سچا ہے یا جھوٹا۔ اس لیے تیزی کا اقرار نفیٔ محض نہیں ہے اور کسی صفت کے

۲۸۳

[1]۔ سرداارتھ سدھی صفحہ ۱۱۴۔

[2]۔ ایضاً۔

انتساب ہو ہومہ کے معنی بھی یہ ہوتے ہیں۔ کہ کسی شے کے ساتھ ایک ایسی صفت کو منسوب کر دیا جاتا ہے۔ جو اس شے کی فطرت میں موجود نہیں ہے۔ ان تصورات میں بطلان محض یا عدم وجود کی مانند کوئی شے نہیں ہوا کرتی جب کوئی شخص کہتا ہے۔ کہ یہاں کوئی شے موجود نہیں ہے۔ تب اسے وہ محل دکھلانا پڑتا ہے جہاں کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ کیونکہ نہ ہونا بھی ایک محل (ظرف) فرض کرتا ہے۔ موجودگی کی نفی کے محل کا نام مکانِ محض (آکاش) ہے۔ اگر عدم موجودیت کی نفی کے معنی نیستیٔ مطلق ہوتے۔ تب ہم مبتلائے تشکیک ہو جاتے۔ اگر رکاوٹ کہیں بھی موجود نہ ہوتی۔ تب بہر صورت ایسی رکاوٹ کی پیدائش یا فنا بھی نا قابل اثبات ہوتی۔ کیونکہ ایک موجود شے نہ کبھی پیدا ہوتی ہے اور نہ مٹتی ہے۔ اس لیے ان اور دیگر دلایل کی رو سے آکاش کو ہونہ تو ابدی ہے۔ اور نہ سارئی کل۔ محض عدم مزاحمت کی بجائے ایک مثبت ہستی خیال کرنا پڑتا ہے۔ سمت (دِک۔ شمال جنوب وغیرہ) کو ایک جداگانہ ہستی نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ یہ آکاش ہی ہے۔ جو شاہد اور مشہود کے تعلقات مکانی کی مختلف حالتوں کے مطابق سمواتِ مختلفہ کی صورت میں نمودار ہوا کرتا ہے۔

(ع) وینکٹ ناتھ کے فکر کے مطابق زمان کی نوعیت

زمانہ ابدی اور لاابتدا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی تصور جس میں زمانے کی پیدائش مانی جائے۔ یہ ظاہر کرے گا۔ کہ اس کی پیدائش سے پہلے زمانہ موجود نہ تھا۔ اور یہ دیکھنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ کہ اس تصور میں پیشتر اور بعد کے خیالات پائے جاتے ہیں اور اس لیے یہ کہنا درست ہے۔ کہ زمانے کی ہستی کا اقرار کئے بغیر خود زمانے کی پیدائش کو بھی خیال میں لانا ممکن نہیں۔ زمانہ جملہ اشیائے

مدرکہ کی صفت کے طور پر جانا جاتا ہے۔ اور اگر زمانے کو صرف قابل انتاج سمجھا جائے۔ تب چونکہ یہ تمام ممکن الادراک اشیا کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا ہے۔ تو براہ راست ادراک کے ذریعے زمانے کا نہ معلوم ہونا یہ معنیٰ رکھے گا۔ کہ اشیائے مدرکہ بھی براہِ راست ادراک کی بجائے صرف استنباط سے جانی گئی ہیں۔ وہ لوگ بھی جو زمانے کی جداگانہ ہستی سے منکر ہیں۔ حرکت آفتاب کے تعلق میں اشیائے کے غلط تصور سے اس کی توجیہ کیا کرتے ہیں۔ زمانے کی ہستی خواہ یہ حقیقی خیال کی جائے یا غیر حقیقی، اشیائے مدرکہ کی ایک حالت یا صفت متصور ہوتی ہے اور ان کے ساتھ ہی جانی جاتی ہے۔ اس زمانے کے علاوہ جسے بطور ماقبل و مابعد تجربے میں جانا جاتا ہے۔ اور کوئی الگ زمانہ موجود نہیں ہے۔ یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ کہ شناخت کے سوا ہمارے تمام دیگر تجربات حال سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور اشیا کے ادراک میں وہ پہلے اور پیچھے کا تصور ہی نہیں پایا جاتا جس سے احساس زمانہ ہوتا ہے۔ اس لیے زمانے کا کوئی براہ راست ادراک موجود نہیں ہے۔ اس کے جواب میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ آیا جب اشیا کو جانا جاتا ہے۔ وہ حال میں موجود جانی جاتی ہیں یا نہیں، یا کیا دوسرے معروض کے تعلق کے بغیر صرف "حاضر اور موجود" کا تصور ہی علم میں آتا ہے۔ اس قسم کے "خیالات کی تردید صاف طور پر اس تجربے سے کہ" میں اسے دیکھتا ہوں " ہو جاتی ہے۔ اس تجربے میں شے کا حال میں مدرک ہونا ثابت ہوتا ہے۔ پس ادراک شے اور اس کی صفت "حاضر" دونوں کی خبر دیتا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ صفتِ زمانی شے مدرک پر باہر سے واہمانہ طور پر عاید کی جاتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ بات ثابت کرنی پڑے گی۔ کہ زمانی صفت کو کہیں بذاتِ خود جانا گیا تھا۔ یہ دلیل دی جاتی ہے کہ حسی صفات بطور "حاضر" کے محسوس ہوا کرتی ہیں اور اس موجودگی کے تصور کو واہمانہ طریق سے زمانے پر عاید کر دیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ عارضی صفات محسوسہ کے گزرتے وقت کسی صفت کو حاضر خیال کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ یہ صفات صرف بطور ماقبل و مابعد محسوس ہوا کرتی ہیں۔ کسی شے کو حاضر

کہتے وقت ہی وہ شے گزشتہ ہو چکتی ہے۔ اس وقت زمانے کے نقطۂ حال کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اگر کسی صفت محسوسہ کے متعلق زمانے کا بطور حال ذکر کیا جا سکتا ہے۔ تو خود زمانے کے بارے میں بھی یہ بات کہی جا سکتی ہے۔ اگر زمانہ موجود ہی نہ ہو۔ تب اس کا عاید ہونا فرض کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اگر یہ کہا جائے۔ کہ صرف تصورِ زمانہ کو بغیر کسی ہستی متصورہ کے عاید کیا جاتا ہے۔ تب تو یہ اہلِ تشکیک کی اندھادھند مظہریت ہو گی۔ رامانج کے زاویۂ نگاہ کے مطابق یہ بات کسی نہ کسی طرح ممکن ہے۔ کہ زمانے پر بھی اسی طرح ہی "حاضر" کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ جس طرح کہ صفات محسوسہ پر۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ زمانہ صرف ایک صفت محسوسات ہے اور ان محسوسات سے الگ زمانے کی کوئی ہستی ہی نہیں۔ کیونکہ محسوسات کی صفتِ "موجودیت" کا امکان بھی اس مفروضے پر انحصار رکھتا ہے۔ کہ زمانۂ حال واقعی طور پر ہستی رکھتا ہے۔ نیز اگر حاضر حال سے انکار کیا جائے۔ تب اس کے معنی ہمہ گیر نیستی ہوں گے کیونکہ ہم ماضی و مستقبل کا ادراک نہیں کر سکتے۔ مزید براں حال کو ماضی و مستقبل سے بالکل جدا اور بے تعلق بھی خیال نہیں کیا جا سکتا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ حال ماضی و مستقبل سے مرکب ہوتا ہے تب ہمارا صرف ماضی و مستقبل سے ہی تعلق ہونے کے باعث ہماری موجودہ مصائب کا امکان ہی نہ ہو گا۔ اس طرح حال کو ایسے اعمال کا سلسلہ تصور کیا جا سکتا ہے۔ جو شروع تو ہو چکا ہے۔ مگر ابھی تک شروع ہو کر ختم نہیں ہوا۔

اگرچہ زمانہ ایک اور ابدی ہے۔ لیکن یہ بطور کثیر و محدود نمودار ہو سکتا ہے ان تمام اشیا کی مانند جو اگرچہ ایک ہی رہتی ہیں مگر اس پر بھی وہ کثیر اور ان حالات کے باعث مختلف خیال کی جاتی ہیں۔ جن میں سے وہ ایسی صفاتِ شرطیہ کے باعث گزرتی ہیں۔ جن کے ساتھ وہ تعلق پذیر ہوتی ہیں۔ (اپادھی سمبندھ) اگرچہ یہ نظریہ محدود زمانے کے تصور کی توجیہ کے لیے کافی خیال کیا جا سکتا ہے مگر ایسے لوگ بھی موجود ہیں جن کا یہ خیال ہے۔ کہ جب تک زمانے کو ایسے لمحات سے مرکب خیال نہ کیا جائے۔ جن کی بدولت وہ

بدلتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ شرایط کا تعلق تصور محدودیت کی بھی توجیہ کرسکے گا۔ کیونکہ اس قسم کا تعلق محدودیت زمانہ کی وہ شرط مقدم چاہتا ہے۔ جس کی طرف ہی انتساب شرایط ہوسکتا ہے۔ چنانچہ یادوپرکاش کی رائے ہے کہ زمانہ لاابتدا اور لاانتہا ہے، اور ان لمحات کی بدولت خود کو لگاتار بدلا کرتا ہے۔ جن کے ذریعے انقسامات زمانہ بطور گھنٹوں۔ دنوں اور راتوں کے ماپے جاتے ہیں اور نیز جن کے وسیلے سے بدلنے والی اشیا کے تغیرات کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق شرایط ہر ایک شخص کے نقطۂ نگاہ سے اضافت رکھتی ہیں۔ جو گزرتے ہوئے زمانی اکائیوں کو جمع کرکے اپنی ضروریات کے مطابق اپنے نقطۂ معیار سے دقیقوں۔ گھنٹوں اور دنوں کے متعلق اپنے تصورات بنایا کرتا ہے۔ اس نظریے کے خلاف ایک صحیح اعتراض ہوسکتا ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ جو اعتراض بے اجزا زمانے کے ساتھ صفات شرطیہ کے تعلق کے برخلاف اٹھایا جاتا ہے۔ وہی اعتراض اس نظریے کے خلاف بھی اٹھ سکتا ہے۔ جس میں زمانے کو لمحات سے مرکب خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ بات معقولیت کے ساتھ کہی جاسکتی ہے۔ کہ اجزا کو صفات شرطیہ کے ساتھ تعلق میں آنے کے لیے مزید اجزا کی ضرورت ہوگی اور ایسا ہو۔ تب غیر محدود رجعت لازم آئے گی۔ اور اگر ایسا نہیں۔ تب یہ ماننا پڑے گا۔ کہ سارے لمحے کو صفات شرطیہ کے تعلق میں آنے کے لیے تخصیص اجزا درکار نہ ہوگی۔ اور اگر سارے لمحے کو صفات شرطیہ کے تعلق میں آنے کے لیے تخصیص اجزا کی ضرورت نہیں ہے۔ تب زمانے کو بھی بحیثیت کلی اس کی کیا حاجت ہوگی؟ یہ توجیہ کہ کسی جزو کے ساتھ صفات شرطیہ تلازم کے معنی اسی طرح سے کل کے ساتھ تلازم کے ہیں جس طرح کہ جوہر کے ساتھ اعراض کا تعلق ہوتا ہے۔ بے اجزا زمانے پر بھی اسی طرح ہی صادق آتی ہے۔ وینکٹ بتلاتا ہے کہ اگرچہ صفات شرطیہ کے باعث لمحات کو بیرونی اور اتفاقیہ طور پر فرض کیا جاتا ہے۔

زمانہ بذات خود ابدی ہے۔ ابدی کے معنی وہ ہیں۔ جو کبھی فنا نہ ہو۔ اس لیے زمانہ خدا کے ساتھ ہم بود ہے۔ یہ اپنے تغیرات کی علت مادی اور دوسری ہر ایک چیز کی علت فاعلی ہے۔ شاستروں کے اعلانات کہ خدا ساری کل ہے۔ زمانے کے

ساری کُل ہونے کی صفت کے ساتھ صرف اس طرح تطابق رکھ سکتے ہیں۔ کہ زمانے کو خدا کے ساتھ ہم بود تصور کیا جائے۔

(ف) وینکٹ ناتھ کی رائے میں روح کی نوعیت

وینکٹ ناتھ سب سے پہلے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ روح جسم سے الگ ہستی رکھتی ہے اور اس خصوص میں وہ چارواکوں کی ان مشہور دلایل کی تردید کرتا ہے جو روح کو اس جسم سے علیحدہ تسلیم نہیں کرتیں جس کے ساتھ اس کا تعلق سمجھا جاتا ہو۔ اس کی دلایل کا زور زیادہ تر اس شہادت تجربی پر مبنی ہے۔ جو جسم کو ایک کل دکھلاتی ہوئی اس کے اجزا کو ایک "میں" سے متعلق بتلاتی ہے۔ مثلاً میرا جسم۔ میرا سر وغیرہ۔ وہ کہتا ہے۔ کہ اگرچہ ہم ایک جسم کے کئی اجزا رکھتے ہیں۔ اور اگرچہ ان میں سے کئی نابود ہو سکتے ہیں۔ مگر باوجود ان تغیرات کے وہ ایک غیر متبدل وحدت "آتما" سے ہی منسوب کئے جاتے ہیں جو زمانے کے تمام تغیرات کے درمیان برقرار رہتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اگر یہ تجربات جسم کے اعضائے مختلفہ سے تعلق رکھتے۔ تب کسی عضو جسم کے کٹ جانے پر اس کے متعلقہ تجربات یاد نہ کیے جا سکتے۔ کیونکہ یہ بات ناقابل تسلیم ہے۔ کہ ایک عضو سے دوسرے عضو کی طرف تجربات منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ ماں کے تجربات بھی جنین کے حصے میں نہیں آیا کرتے۔ اور یہ بات بھی فرض نہیں کی جا سکتی۔ کہ اعضائے مختلفہ کے تجارب بطور نقوش کے دل یا دماغ میں جمع ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ نہ تو اس امر کا براہ راست مشاہدہ ممکن ہے اور نہ ہی کوئی مبادی ہے۔ جس سے یہ نتیجہ نکل سکے۔ مزید براں اگر دل یا دماغ میں نقوش کا لگاتار اجتماع ہوتا چلا جائے۔ تب نقوش کے انتشار و اجتماع کے باعث اس تجمع کا مواد ہر آن

۲۸۰

مختلف ہوگا۔ اور اس تغیر پذیر ہستی کے ذریعے حافظے کی توجیہ ناممکن ہوگی۔
فرد کے متحدہ رویے کے متعلق بھی یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ شعور کے کئی انفرادی اکائیوں کا باہمی تعاون کا نتیجہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں ہر ایک شعور کی اکائی انفرادی مقاصد رکھے گی اور وہ موجب تصادم ہوں گے۔ اور اگر وہ مقاصد ہی نہیں رکھتے۔ تب ان کے باہمی تعاون کی وجہ ہی دکھلائی نہیں دیتی۔ اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ یہ شعوری اکائیاں قدرتی طور پر ہی ایسی ہوتی ہیں۔ کہ وہ بلا تصادم ایک دوسری کی خدمت میں لگی رہتی ہیں۔ تب تو اس امر کا اور بھی زیادہ قدرتی امکان ہوگا۔ کہ ان میں سے کوئی بھی الفت و نفرت نہ رکھنے کے باعث وہ کام کرنا ہی چھوڑ دے اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ ان سے مرکب فرد بھی بحیثیتِ مجموعی تمام کام چھوڑ بیٹھے گا۔ اور یہ بھی دیکھا جاتا ہے۔ کہ جب کوئی حیوان پیدا ہوتا ہے۔ تب اس میں کسی عمل کے لیے جبلی میلانات پائے جاتے ہیں۔ مثلاً ماں کی چھاتیوں سے دودھ کا پینا اس عمل کی طرف اس کا میلان ثابت کرتا ہوا لازمی طور پر گزشتہ زندگی میں اسی قسم کے تجربے کا حصول فرض کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ ایک آتما موجود ہے۔ جو جسم اور اس کے اجزا سے مختلف ہے۔ تجربات اور ان کے اصلی ارتسامات بھی قوائے عقلیہ رجحانات و میلانات کی بوقلمونی کی توجیہ کرتے ہیں۔ ۲۸۸
یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ جسم کے اعضائے مختلفہ کے شعور کے اجزا ازحد لطیف اور مضمر ہونے کے سبب بحیثیت انفرادی نمودار نہیں ہو سکتے۔ مگر بحیثیت کلی فرد کا شعور ظاہر کرنے کے لیے وہ مل کر کام کرتے ہیں۔ کیونکہ نراتی حیوانات میں بھی کردارانہ عمل دیکھا جاتا ہے۔ مزید براں اگر جسم کے اعضائے مختلفہ سے اشاعت پانے والے اجزائے شعوری بالقوہ ذی شعور ہوتے ہوں۔ تب یہ کہنا بے معنی ہوگا۔ کہ وہ اجتماع محض سے ہی واقعی شعور پیدا کر سکتے ہیں۔
شعور ایک صفت ہے اور بطور صفت کے اسے ایک ایسا محل درکار ہے۔ جس کے ساتھ یہ تعلق رکھتی ہو۔ مگر جس نظریے میں شعور کو ایک مادی شے تصور کیا جاتا ہے۔ وہاں عرض اور جوہر کے اساسی امتیاز کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا۔

یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ شعور بعض عناصرِ جسمانی کے تغیرِ خاص کے سوا کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ایک ایسا قیاس ہے جس کی تجربے کے ذریعے جانچ پڑتال نہیں کی جاسکتی۔ اور جو چارواک استدلال استخراجی کو مانتے ہیں۔ ان سے کہا جاسکتا ہے۔ کہ جسم ایک مختلف الاجزا مرکب مادی ہے اور چونکہ یہ ایک قابلِ احساس مجمع ہے اس لیے یہ بھی دوسری مادی اشیا کی مانند ایک مادی ہستی ہے۔ لیکن شعور جسم سے بالکل مختلف ہونے کے باعث اس سے بالکل جدا ہے۔ اس عام دھوکے کی جس میں روح کو جسم کے ساتھ خلط ملط کیا جاتا ہے کئی طرح پر توجیہ کی جاسکتی ہے۔ معترض کہہ سکتا ہے۔ کہ "میرا جسم"، "میرا ہاتھ" وغیرہ بیانات سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ روح جسم سے علٰحدہ ہستی رکھتی ہے۔ تب "میری روح" سے بھی یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے۔ کہ روح بھی ایک اور روح رکھتی ہے۔ اس کا جواب وینکٹ یہ دیتا ہے۔ کہ اس قسم کے بیانات جیسے "میرا ہاتھ" "میرا جسم" ایسے ہی دیگر بیانات مثلاً "میرا مکان" "میری چھڑی" کی مانند ہیں۔ جن میں دو چیزوں کے درمیان امتیاز کو براہِ راست دیکھا جاتا ہے اور ایسے بیان میں کہ "میری روح" ہے۔ اضافت کو صرف عینی معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے اور دو اصطلاحوں کے درمیان ایک ایسا خیالی امتیاز پایا جاتا ہے جو شاہد کے ذہن میں ایک مشروط نقطۂ نگاہ سے اختلاف پر زور دینے کے باعث اس آن میں موجود ہوتا ہے۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ چارواک[1] مزید

۲۸۹

[1]۔ چارواکوں کی مزید دلایل حسبِ ذیل ہیں:۔
جب کوئی شخص کہتا ہے۔ میں ایک فربہ آدمی جانتا ہوں۔ تب یہ کہنا مشکل ہے۔ کہ فربہی جسم سے تعلق رکھتی ہے اور علم کسی اور ہستی سے۔ اگر "میرا جسم" کا بیان یہ ظاہر کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ جسم مختلف شے ہے۔ تو "میں فربہ ہوں" کا اعلان ثابت کرتا ہے۔ کہ جسم اور روح ایک ہی شے ہیں جو بات صاف طور پر دیکھنے میں آئے۔ اسے استدلال سے رد نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اس حالت میں آگ کے سرد ہونے کا قیاس بھی گھڑا جاسکے گا۔ ادراک منقولی شہادت سے بھی بڑھ کر قابلِ اعتبار ہوتا ہے اور ہمیں اپنے تجربے میں شک لانے کی کوئی وجہ معقول نہیں ہے۔ اس لیے ادراکی تجربے کی جانچ پڑتال کے لیے استنباط کی طرف رجوع کرنا غیر ضروری ہے۔ سانکھیہ کی یہ دلیل کہ جو چیزیں اجتماع سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس ہستی کو ثابت کرتی ہیں۔

۲۸۹ دلایل بھی پیش کر سکتے ہیں۔ جن کا تسلی بخش جواب دیا جا سکتا ہے۔ مگر موافق و مخالف دلایل کے سلسلے میں سے عبور کرنے کی بجائے بہترین طریقہ منقولی شہادت کی طرف توجہ دینا ہوگا۔ جو اپنی ذاتی سند سے صاف طور پہ اور اشارۃً جسم سے الگ روح کی ہستی کا اعلان کرتی ہے صرف دلایل عقلیہ سے شاستروں کی شہادت کی تردید یا ابطال نہیں کر سکتے۔

ایک اور نقطۂ نگاہ ہے جس کی رد سے شعور جو اس سے تعلق رکھتا ہے اور حواس مختلفہ کی راہ سے حاصل شدہ وقوف ایک ہی جسم کے اندر تکمیل پاتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے ہی جو شے آنکھ کی راہ سے دیکھی جاتی ہے۔ اسے وہی شے خیال کیا جاتا ہے۔ جو لمس سے محسوس ہوتی ہے۔ ایک اور خیال یہ ہے۔ کہ خوشگوار اور درد آمیز احساسات جو وقوف حسیات سے وابستہ ہوتے ہیں۔ وہ خود ہی اس فرد کو اپنے جلب و دفع سے بطور ایک جداگانہ ہستی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:۔ جس کے لیے اس اجتماع کو نام دیا گیا ہے (ٹھیک جس طرح چارپائی اس شخص کی ہستی کا اشارہ دیتی ہے جو اس پر سوتا ہے) فضول ہے۔ کیونکہ شاید وہ دوسرے درجے کی ہستی جس کے لیے درجۂ اول کا اجتماع وجود میں آیا ہے۔ خود تیسرے درجے کی ہستی کی محتاج ہو۔ اور تیسرے درجے کی ہستی ایک اور چوتھے درجے کی ہستی کے لیے۔ اس طرح غیر محدود رجعت لازم آئے گی۔ اس رجعت کے انسداد کے لیے سانکھیہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ پرش ایک انتہائی ہستی ہونے کے سبب کسی اور ہستی کا محتاج نہیں ہے۔ مگر پرش کو غیر مدلل طور پر انتہائی مان لینے کی بجائے بہتر ہوگا۔ کہ جسم پر ٹھہر کر اسے خود اپنی علت غائی مان لیا جائے۔ یہ دلیل کہ ایک زندہ جسم چونکہ زندگی رکھتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ روح رکھتا ہو۔ باطل ہے۔ کیونکہ جسم سے الگ روح کے متعلق ہم کوئی علم نہیں رکھ سکتے۔ یہ دلیل تو ایسی ہے۔ جیسے کوئی کہے۔ کہ چونکہ ایک زندہ جسم زندگی رکھتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ وہ آسمانی کنول رکھتا ہو۔ چارواک بالآخر استدلال کو ختم کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ جسم ایک خود بخود چلنے والی مشین کی مانند ہے۔ جو اس کی نگرانی کرنے والی کسی ہستی کی مدد کے بغیر خود بخود کام کرتی ہے اور مادے کے ایک تغیر خاص کا نتیجہ ہے۔

کے عمل کرنے کے قابل بنلاتے ہیں جو کسی شے محسوس کی طرف مجذوب ہوتا یا اس سے پرے ہٹتا ہے۔ وینکٹ اس مسئلے پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ یہ ہمارے اس ذہنی تجربے کی توجیہ نہیں کر سکتا جس میں یہ سمجھتے ہیں کہ ہم نے اسی شے کو دیکھا ہے جسے کہ چھوا ہے۔ یہ تجربہ بتلاتا ہے۔ کہ دونوں حسوں کے مختلف وقوف سے بالاتر ایک ہستی برقرار رہتی ہے۔ کیونکہ آنکھ اور جلد کو صرف اپنے اپنے محسوسات مخصوصہ کا علم ہی ہوا کرتا ہے اور ان میں سے کوئی ایک بھی یہ قابلیت نہیں رکھتی کہ دو مختلف احساسات کے ذریعے محسوس شدہ شے کو واحد قرار دے سکے۔ ۲۹۰

اس کے بعد وینکٹ کہتا ہے۔ کہ یہ خیال کہ مختلف حواس کے نقوش دل میں جمع ہو جاتے ہیں۔ اور دل میں ان تجربات کے اجتماع کا نتیجہ ہے۔ کہ ہمیں ایک فرد متفرد دکھلائی دیتا ہے۔ غلط ہے کیونکہ ہم جسم کے اندر ایسے نقوش کے اجتماعی مرکز کے متعلق کوئی علم نہیں رکھتے اور اگر جسم کے اندر ایک ایسا مرکز مانا جا سکتا ہے تو ایک جداگانہ روح کو مان لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ جس کے اندر یہ نقوش قیام رکھتے ہیں۔

شعور کو بھی آتما (روح) نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ شعور ایک تجربہ ہے اور اس وجہ سے ایک ایسے فرد سے تعلق رکھتا ہے۔ جو اس سے الگ اور متمیز ہے شعور کی گزرانی حالتوں میں کوئی شے ایسی موجود نہیں۔ جو قایم اور برقرار رہ کر گزشتہ اور موجودہ حالات کو خود میں مجتمع کر کے شخص یا دانندہ کے تصور کو پیدا کر سکے۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے۔ کہ ایک ذی شعور روح موجود ہے۔ جس کے ساتھ تمام وقوف اور تجربے تعلق رکھتے ہیں۔ ایسی روح یا ایغو ان معنوں میں بذات خود روشن ہے۔ کہ یہ ہمیشہ خود بخود نمودار رہتی ہے اور صرف شعور ذات کا محل نہیں ہے۔ یہ خود بخود نمودار روح ہماری بے خواب نیند میں بھی موجود رہتی ہے اور یہ بات بعد کی اس یادداشت سے ثابت ہوتی ہے کہ "میں بڑے مزے سے سویا تھا" اور تجربہ اس کی تردید نہیں کرتا۔ بلکہ جب کسی شخص کی طرف "تو" یا "وہ" کہہ کر اشارہ کیا جاتا ہے۔ تب بھی اس کے اندر یہ "میں" کی صورت میں

دایما خود بخود روشن ہوتی ہے۔ ایسی "میں" اس روح کو ظاہر کرتی ہے۔ جو درا صل فاعل۔ سکھ دکھ کا تجربہ کرنے والی اور کل و قوف کی جاننے والی ہونے سے ہیچ اخلاقی فاعل ہے اور اس لیے دیگر ہم جنس ارواح سے اپنی خاص قسم کے اعمال و نتایج پیدا کرنے والی خاص مساعی کے ذریعے تمیز کی جاتی ہے لیکن انفرادی عاملین کی مساعی گزشتہ زندگی کے اعمال کے نتایج سے ظہور میں آتی ہیں جو لوگ کہتے ہیں، کہ مساعی سے نتایج نہیں پیدا ہوتے، وہ اس عملی رویے میں خود اپنی تردید کرتے ہیں، جس کی تہ میں مساعی کی تاثیر میں اعتقاد پایا جاتا ہے۔ صرف وہی مساعی اپنے نتایج پیدا نہیں کرتیں جو ناممکن کے حصول میں خرچ ہوں یا ان مقاصد کے لیے ہوں، جن کے حصول کے لیے کوشش درکار ہی نہیں۔ باقی ہر ایک قسم کی مساعی اپنے نتایج پیدا کرتی ہیں۔ ۲۹۱

وینکٹ کہتا ہے کہ وہ نظریہ جو یہ مانتا ہے کہ صرف ایک برہم موجود ہے۔ جو مختلف اذہان کے تعلق میں آکر کثیر الوجود معلوم ہوتا ہے باطل ہے۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ سلسلۂ تناسخ میں ایک ہی فرد مختلف اجسام کے تعلق میں آتا ہے اور اجسام مختلفہ کے ساتھ یہ ربط اس فرد کے اندر کوئی اختلاف پیدا نہیں کرسکتا۔ اور اگر یہ بات درست ہے یعنی اگر اجسام مختلفہ کا تعلق فرد کے اندر کوئی اختلاف پیدا نہیں کرسکتا۔ تب، کوئی وجہ نہیں کہ برہم نفوس مختلفہ کے تعلق میں آکر کثیر الوجود ہو جائے۔ اس کے علاوہ وہ نظریہ جو یہ مانتا ہے کہ افراد اگرچہ ایک دوسرے سے درحقیقت مختلف ہیں۔ وہ سب کے سب ایک نہتی پاک برہم کے اجزا ہیں۔ ویسا ہی باطل ہے۔ کیونکہ اگر برہم اس طرح فرد (جیو) کے ساتھ واحد ہو۔ تب تو اس میں بھی دکھوں اور نقائص کا امکان ہوگا اور یہ مہمل ہے۔

برہم دت مانتا تھا۔ کہ صرف برہم ہی ابدی اور غیر مخلوق ہے۔ انفرادی ارواح اس سے پیدا ہوتی ہیں۔ وینکٹ اس نظریے پر معترض ہو کر اس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ تمام روحیں غیر مخلوق اور غیر متولد ہوتی ہیں۔ انھیں پائیدار اور ابدی سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ اگر انھیں اپنے جسم کے دوران

میں تغیر پذیر مانا جائے۔ تب بامقصد اعمال کی توجیہ نہ ہو سکے گی۔ اور اگر یہ خیال کیا جائے۔ کہ وہ جسمانی موت کے ساتھ ہی نابود ہو جاتی ہیں۔ تب مسئلۂ کرم اور اخلاقی ذمہ داری کے تمام مسایل کو خیرباد کہنا پڑے گا۔ بہرحال روح ساریٔ کل نہیں ہے۔ کیونکہ اپنشدوں میں اس کے جسم سے باہر نکل جانے کا ذکر آتا ہے۔
اہل نیائے نے روح کے ساریٔ کل ہونے کے متعلق جو دلیل دی ہے وہ یہ ہے، کہ نیکی اور بدی ایک خاص روح کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور مادی دنیا میں دور دراز کے مقامات پر بھی ایسے تغیرات ہو سکتے ہیں۔ جو اس انفرادی روح کے سکھ یا دکھ کے موجب ہوں اور چونکہ نیکی اور بدی ایک روح خاص کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ وہ دور کے مقامات پر اپنے نتایج پیدا نہیں کر سکتے۔ جب تک کہ ان کا محل روح ان مقامات کے ساتھ ہم وسعت نہ ہو۔ یہ بات اہل رامانج پر عاید نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان کی رائے میں نیکی اور بدی کی اصطلاحات صرف یہ معنی رکھتی ہیں کہ فرد کے خاص قسم کے اعمال کے باعث یا تو خدا خوش ہوتا ہے یا ناراض، اور اس خوشی اور ناراضگی میں اعمال کی محدودیت نہیں ہے[1]
مخالف کے زاویۂ نگاہ سے اگرچہ روح کو ساریٔ کل بھی مانا جائے۔ ۲۹۲ تب بھی یہ بات موافق یا غیر موافق حالات کے وقوع کی توجیہ نہ کر سکے گی۔ کیونکہ اگرچہ روح دور کے مقامات کے ساتھ ہم وسعت ہو، تو بھی اس کا ادرشٹ یعنی غیر مرئی تقدیر ہر جا موجود روح کے اندر نہیں بلکہ صرف اس کے ایک جزو کے اندر عمل پذیر ہوا کرتی ہے اور چونکہ یہ اس مقام کے ساتھ تعلق نہیں رکھتی۔ جہاں ثمر نمودار ہوگا۔ اس لیے یہ اس کی تسلی بخش توجیہ نہیں کر سکتی۔

---

[1] سروارتھ سدھی صفحہ ۹۰۔

(ق) وینکٹ ناتھ کی رائے میں نجات کی حقیقت

وینکٹ ناتھ کہتا ہے۔ کہ بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے۔ کہ اگر افراد ازل سے ہی مقید ہوں۔ تب کوئی وجہ ہی نہیں کہ وہ مستقبل میں کبھی نجات حاصل کریں۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ یہ بات مسلم العوام ہے کہ اس بات کی پوری امید ہے کہ کبھی نہ کبھی لوازمات ایسی ترتیب موافق اختیار کرینگے۔ کہ ہمارے کرم بار آور ہوتے ہوئے ہم میں دویکا (تمیز) اور بیراگ (بے رغبتی) کو پیدا کرکے، قید سے نجات دیں گے اور ان تمام سکھوں کی طرف لیجائیں گے۔ کہ پرماتما کو اپنا رحم و کرم استعمال کرنے کا موقع ملے۔ اس طرح اگرچہ ازل سے سب کے سب حالت قید میں ہیں۔ وہ بتدریج نجات کا موقع حاصل کرینگے۔ ایشور صرف انھیں پر اپنی رحمت نازل کرتا ہے جو اپنے اعمال کے لحاظ سے مستحق ہوتے ہیں اور یہ بات قیاساً ممکن ہے۔ کہ جب سبھی لوگ نجات پا جائیں گے۔ تب دنیا کی ہستی ہی ختم ہو جائے گی۔ اس طرح دنیا کا خاتمہ ایشور کی اپنی آزادانہ مرضی کے مطابق ہوگا اور اس تدشے کی مطلقہ کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس حالت میں ایشور کے آزادانہ اور خود بخود عمل میں باہر سے کوئی رکاوٹ پیش آئے گی۔ انسان کو دکھ کا تجربہ مکتی کی طرف لے جاتا ہے۔ کیونکہ وہ دنیوی خوشی کو نابود کر دیتا ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے۔ کہ دنیوی لذات محدود (الپ) ناپائیدار (استھر) اور دکھ کے ساتھ ملی جلی ہیں۔ اس واسطے وہ اس حالت کا طلبگار ہوتا ہے۔ جس میں وہ دکھ کی ملاوٹ کے بغیر غیر محدود خوشی حاصل کر سکے۔ اس قسم کی مکتی صرف عشق ایزدی (بھکتی) کے ذریعے ممکن الحصول ہے۔ یہاں بھکتی کے معنی محبت کے ساتھ دھیان

۲۹۳

کرتا ہیں[1]۔ نیز اس قسم کی بھکتی علم بھی پیدا کرتی ہے اور ایسا علم بھکتی میں شامل ہوتا ہے[2]۔ یہاں بھکتی سے مراد لگاتار دھیان (دھروا نوسمرتی) ہے اور اس لیے اس کی لگاتار مزاولت کی جاتی ہے۔ شنکر کا خیال کہ مکتی گیان سے حاصل ہوتی ہے۔ باطل ہے۔ اپنشدوں میں علم کے پیروں کے معنی اٹوٹ دھیان ہیں۔ اسے لگاتار جاری رکھنا ہوتا ہے۔ تبھی یہ اپاسنا کہلاتا ہے۔ اپاسنا اور بھکتی ایک ہی شے ہیں۔

وِہت کرموں (شاستروں میں بتائے ہوئے فرایض) کا کرنا بھکتی کے معنوں میں اس طرح مفید ہے کہ جو کرم گیان کی پیدائش میں مانع ہیں۔ ان کے اثر کو زایل کردیتا ہے۔ اس لیے بھکتی کے ساتھ ساتھ محکومہ فرایض کا بجا لانا ضروری نہیں۔ نہ ہی وہ نجات کے اسباب معاونہ میں سے ہیں۔ مگر ان کا بجا لانا بھکتی کے پیدا ہونے میں اس طور پر مفید ہوتا ہے کہ ان کے ذریعے مخالف کرموں کا اثر زایل ہو جاتا ہے۔ شاستروں میں بتلاتے ہوئے فرایض کا جن میں یگیہ بھی شامل ہیں۔ بجا لانا بھکتی کے ساتھ بے جوڑ نہیں ہے۔ کیونکہ ویدک یگیوں میں جن دیوتاؤں کا ذکر آتا ہے۔ وہ اس برہم کے معنوں میں بھی لیے جا سکتے ہیں جو وشنووں کا خدائے واحد ہے۔ بھکت (عابد) کو لازمی (نیتہ) اور عارضی طور پر ضروری (نیمتک) فرایض ترک نہیں کرنے چاہئیں۔ کیونکہ صرف اپنے فرایض کا ترک کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ کرم کے تیاگ کے اصلی معنی یہ ہیں۔ کہ انھیں ثمرے کی خواہش چھوڑ کر کیا جائے۔ یہ خیال غلط ہے۔ کہ نجات صرف انھیں کے حصے میں آتی ہے جو دنیا کو ترک کر کے راہب ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ کسی بھی ذات (ورن) اور کسی بھی مرحلۂ زندگی (آشرم) سے تعلق رکھنے والا انسان نجات حاصل کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ اپنی معمولی ذات کے فرایض ادا کرتا ہوا ایشور کی لگاتار بھکتی

[1] ۔ سروارتھ سدھی صفحہ ۱۹۰۔

[2] ۔ سروارتھ سدھی۔ صفحہ ۱۹۱۔

میں مگن رہا کرے۔
اس خصوص میں یہ بتلانا مناسب ہوگا۔ کہ فرایض تین قسم کے ہیں ایک وہ جو مطلقاً لازمی (نتیہ) ہوتے ہیں۔ ان سے کوئی خاص ثمرہ حاصل نہیں ہوتا۔ مگر ان کی عدم ادائیگی سے نتایج بد ظہور میں آیا کرتے ہیں اور جو کرم خاص خاص حالات میں ضروری ہوتے ہیں۔ وہ نیمتک کہلاتے ہیں۔ اگر ان خاص حالات میں ان فرایض کو نہ بجا لایا جائے۔ تب پاپ (گناہ) ہوتا ہے۔ مگر ان کی ادائیگی میں کوئی خاص مفید نتایج پیدا نہیں ہوتے اور وہ کرم جو صرف اس حالت میں کیے جاتے ہیں۔ جب کہ کوئی شخص خاص قسم کے مسرت آمیز مقاصد مثلاً سورگ میں جا پہنچنے۔ لڑکا پیدا ہونے وغیرہ کی خواہش رکھتا ہے وہ کامیہ کرم کہلاتے ہیں۔ جو شخص طالب نجات ہے۔ اسے تمام کامیہ کرم چھوڑ کر ممنوعات سے تو اجتناب لازم ہے مگر اسے نتیہ اور نیمتک فرایض بجا لانے واجب ہیں۔ اگرچہ ان نتیہ اور نیمتک فرایض کی ادائیگی ایک قسم کے مفید اثرات پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ وہ ان ادائیگی سے ان بد یول اور گناہگارانہ اثرات سے محفوظ رہتا ہے جو ان کی عدم ادائیگی سے نمودار ہوتے۔ لیکن پھر منفی قسم کے اثمار ہونے کے باعث وہ اس شخص کے لیے ممنوع نہیں ہیں جو طالب نجات ہے کیونکہ ایسے شخص کے لیے صرف وہ کرم ممنوع ہیں جو مثبت لذات کی پیدایش کے موجب ہوتے ہیں۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ بھگت کے کرموں کا کوئی محرک نہیں ہونا چاہیے۔ تو اس سے ان کرموں کا اخراج لازم نہیں آتا۔ جو ایشور کو خوش کرنے کی غرض سے کیے جاتے ہیں۔ صرف وہی کرم محرک رکھنے والے سمجھے جاتے ہیں۔ جن کا مقصد اپنے لیے حصول لذت ہوتا ہے اور یہ ہمیشہ ہی نتایج بد کے ساتھ آمیزش رکھتے ہیں۔ یہ بات پیشتر ہی کہی جا چکی ہے۔ کہ نیمتک فرایض کو بجا لانا واجب ہے۔ مگر ان میں سے بعض فرایض ہیں۔ جو کفارے کی فطرت رکھتے ہیں۔ یہ پرائشچت کہلاتے ہیں۔ ان کے ذریعے ہمارے اعمال کے گناہگارانہ نتایج کا کفارا ہو جاتا ہے۔ ایک بھگت کو موخر الذکر قسم کے پرائشچت کرم نہیں کرنے چاہئیں۔

۲۹۴

کیونکہ محبت کے ساتھ تفکر ایزدی بذات خود ہیں اپنے تمام گناہوں، بلکہ ہماری نیکیوں سے بھی صاف کر دینے کے لیے کافی ہوتا ہے۔ نیک کرم جو سورگ کی لذات کے موجب ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ ہماری راہ نجات میں گناہوں کی مانند ہی حائل ہو جاتے ہیں۔ ہر ایک وہ بات جو ہمارے سامنے تنگ مقاصد کو پیش کر کے ہمیں تنگ دل بناتی ہے۔ پاپ (گناہ) ہے۔ اس نقطۂ نگاہ سے بھگت کے حق میں جو طلبگار نجات ہوتا ہے، نیک اعمال بھی مضر ہوتے ہیں۔ پس نیکی کو ایک اضافی شئے خیال کرنا چاہیے۔ جو اعمال عام آدمی کے لیے نیک شمار ہوتے ہیں حصول نجات کی اعلیٰ امنگیں رکھنے والے شخص کے حق میں گناہگارانہ بن جاتے ہیں، کیونکہ جو سچا بھگت برہم کا گیان پاکر اس کے دھیان میں لگ رہا ہے۔ اس کے لیے نیک یا برے کام یکساں طور پر بے سود ہوتے ہیں کیونکہ اس کے گزشتہ اعمال تو خود دھیان سے ہی کٹ جاتے ہیں، اور نئے اعمال ایسے گیانی آدمی کو چھو نہیں سکتے۔ ۲۹۵

رامانج کے مذہب کا کلیسائی تصور جیسے دینکٹ بیان کرتا ہے۔ یہ ہے۔ کہ عابد کی روح سر میں ایک عصب خاص (مور دھنیہ ناڑی) کی راہ سے جسم سے نکلتی ہے اور آگ۔ دن۔ چاندنی راتوں اور موسم بہار کے برابر دن رات۔ سال۔ ہوا۔ آفتاب۔ ماہتاب۔ برق۔ ورن۔ اندر۔ پرجاپتی کی مدد سے بتدریج اوپر اٹھتی چلی جاتی ہے۔ ان دیوتاؤں کو ایشور نے اس کام پر مامور کر رکھا ہے۔ کہ وہ بھگت کو درجہ بدرجہ اوپر اٹھاتے چلے جائیں۔

انتہائی نجات کی حالت میں عقل انتہائی وسعت حاصل کرتی ہے اور اگرچہ یہ حالت بھگتی کے اعمال کا نتیجہ ہوتی ہے۔ مگر اس حالت کے خاتمے کا کبھی کوئی امکان نہیں ہے، کیونکہ اس میں سلسلۂ اسباب آخری طور پر کٹ جاتا ہے۔ گناہ اور نیکیاں جو من کو سکیڑنے کا اثر رکھتی ہیں ختم ہو جاتی ہیں۔ اس لیے اس حالت سے تنزل کا کوئی امکان نہیں رہتا۔

ایک نجات یافتہ روح اپنی مرضی کے مطابق اجسام قبول کر سکتی ہے۔ اس کا جسم اس کے حق میں موجب قید نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ وہی

لوگ جن کے اجسام مشروط باعمال ہوتے ہیں۔ جسم کی بدولت قید کا دکھ اٹھاتے ہیں۔ نجات کی حالت اس سرورکامل کی حالت ہے۔ جو برہم کے لگاتار کشف ومشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے اور جس کا وہ خادم ہو کر رہتا ہے۔ یہ خدمت باعث مصیبت نہیں ہوتی۔ کیونکہ خدمت صرف اس حالت میں موجب مصیبت ہوا کرتی ہے۔ جب اس کا گناہوں کے ساتھ تلازم ہو۔ نجات یافتہ شخص ان معنوں میں قادرمطلق ہوتا ہے۔ کہ خدا کبھی اس کی خواہشات کو پورا نہ کرنے میں خوش نہیں ہوتا۔

نجات یافتہ شخص تمام اشیا کو برہم میں بطور اس کے اجزا کے دیکھا کرتا ہے۔ اس لیے کوئی دنیوی معاملہ اسے دکھ نہیں دے سکتا۔ اگرچہ وہ اس بات کا علم رکھ سکتا ہے۔ کہ ماضی میں اسے دنیا میں کئی چیزوں سے دکھ ہوا تھا۔

وینکٹ اس زندگی میں حصول نجات کے امکان سے انکار کرتا ہے کیونکہ نجات کی تعریف ہی حیات (پران)۔ حواس اور جسم سے جو نتیجۂ اعمال ہے۔ بے تعلق ہو جاتا ہے۔ جب ہم جیون مکت لوگوں کے متعلق سنتے ہیں۔ تب اس کا فقط یہ مطلب ہوتا ہے۔ کہ وہ لوگ ایک حالت مانند نجات حاصل کر چکے ہیں۔ ادویت وادیوں (قائلین مسئلہ وحدت وجود) کا یہ دعوے کہ حصول علم پر اصلی جہالت تو دور ہو جاتی ہے، مگر اس کی جزوی حالت (لیش اودیا) موجود رہ کر نجات یافتہ شخص کو جسم کے ساتھ باندھے رکھتی ہے۔ باطل ہے۔ کیونکہ اگر مول اودیا مٹ چکی ہے۔ تب اس کی جزوی حالتیں برقرار نہیں رہ سکتیں۔ مزید برآں اگر وہ باوجود حصول علم کے جاری رہتی ہیں تب یہ خیال کرنا محال ہے۔ کہ وہ نجات یافتہ شخص کی موت پر نابود ہو جائیں گی۔ ۲۹۶

مذہب رامانج کے مطابق ایشور کا تصور

ہم دیکھ آئے ہیں کہ رامانج کی رائے میں ایشور کی ذات اور ہستی کا

علم استدلال کے ذریعے نہیں بلکہ صرف شاستروں کی شہادت سے ہو سکتا ہے۔
وینکٹ کہتا ہے کہ سانکھیہ کا یہ مسئلہ کہ پرش کے ساتھ قرب کے باعث پرکرتی میں حرکت پیدا ہونے سے دنیا کی پیدائش ہوتی ہے، تسلی بخش نہیں ہے، کیونکہ اپنشدیں صاف طور پر اعلان کرتی ہیں، کہ جس طرح مکڑی اپنا جال بنتی ہے، اسی طرح خدا دنیا کو پیدا کرتا ہے۔ نیز شاستر یہ بھی کہتے ہیں۔ کہ ایشور نے پرکرتی اور پرش میں داخل ہو کر پیدائش عالم کے وقت ان میں تخلیقی حرکت پیدا کی۔ اور ایشور کے متعلق یوگ کا یہ تصور کہ وہ صرف ایک نجات یافتہ روح ہے۔۔ جو ہرنیہ گربھ کے جسم میں داخل ہوتی ہے۔ یا کسی اور جسم پاک کو قبول کر لیتی ہے۔ شاستروں کی شہادت کے عین خلاف ہے۔ یہ سوچنا بھی فضول ہے، کہ پیدائش عالم نجات یافتہ ارواح کے اشتراکی عمل کا نتیجہ ہے، کیونکہ یہ بات جس طرح شاستروں کی شہادت کے خلاف ہے اسی طرح قدرتی امکان کے بھی متضاد ہے۔ کیونکہ بے شمار نجات یافتہ ارواح کی آرزو میں ایسے توافق کا امکان نہیں ہے۔ جو بلا مزاحمت تعاون سے تخلیق عالم کی توجیہ کر سکتا ہو، اس لیے شاستروں کی شہادت کی بنا پر یہ بات مانی گئی ہے۔ خواہ مخلوقات کی بہتری کے لیے یا اپنی لیلا (پرمسرت بازی) کی خاطر خدا نے خود ہی اس دنیا کو پیدا کیا ہے اور اس لاعبانہ عمل کی لطف اندوزی کو کسی منفی شے کے ذریعے بیان نہیں کیا جا سکتا مثلاً اکتاہٹ اور پژمردگی سے بچنے کے لیے۔ بلکہ صرف اسی حرکت سے جو بذات خود مسرت پیدا کرتی ہے۔ جب ہم ایشور کے غضب کے متعلق سنتے ہیں تو یہ خدا کی دل شکنی کا اظہار نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ وہ بذات خود دائماً مکمل ہے اور اس کے لیے نہ کچھ کھونے کا ہے اور نہ پانے کا۔ اس طرح غضب کے معنی صرف اس کی وہ خواہش ہے۔ جو سزاوار لوگوں کو سزا دینا چاہتی ہے۔

نظام رامانج کے مطابق انفرادی ارواح اور عالم مادی سے ایزدی جسم تیار ہوتا ہے۔ شیشاریہ خاندان سے اننت آریہ نیائے سدھ گیان میں اس مسئلے پر وینکٹ کی بحث کے مطابق اسے طوالت کے ساتھ بیان کرتا ہوا جسم ایزدی کے تصور و معنی کی منطقیانہ تحلیل کرتا ہے جو ہماری بے توجہی کے لائق

نہیں ہے۔ وہ اس بات سے منکر ہے کہ جسم ایزدی میں جماعتی تصور پایا جاتا ہے، کیونکہ اگرچہ جسم کا تصور ہر ایک جسم مخصوصہ پر عاید ہو سکتا ہے۔ مگر اس تصور کی ہستی ہمیشہ ان میں سے کسی نہ کسی مثال خاص کے ساتھ تعلق رکھتی ہے اور اسی واسطے یہ تصور ایک بذات خود موجود ہمہ گیر جسمانیت کی جداگانہ ہستی کے خیال کو جایز قرار نہیں دیتا۔ ہم اسی قدر کہہ سکتے ہیں۔ کہ انفرادی اجسام کے ساتھ ایک عالم گیر جسمانیت کا تصور مربوط ہوتا ہے۔ اس لیے جماعتی تصورات کے تمام خیالات کی توجیہ ان کے خیالات کی مانند ہو سکتی ہے اور جو اپنی اجتماعی حیثیت میں خاص قسم کی جماعات سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس طریق پر وہ فوج یا مجلس کے اجتماعی تصورات کی مانند خیال کئے جا سکتے ہیں[1]۔ مگر واتسیہ شری نواس اپنی تصنیف رامانج سدھانت سنگرہ میں جماعتی تصورات کی توجیہ یوں کرتا ہے کہ وہ مجموعی گروہوں کے ساتھ گہری مشابہت کے تصور پر مبنی ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے، کہ جب وہ مجموعی گروہ گائے کہلاتے ہیں۔ تب ان انفرادی مجموعی جماعتوں کے سوا کچھ نہیں دیکھا جاتا۔ وہ ... اس لیے گائے کہلاتے ہیں۔ کہ ان مجموعوں کے درمیان گہری مشابہت پائی جاتی ہے[2]۔ پس مشابہ جماعات کی مشابہت مخصوصہ سے نمودار ہونے والی طلبیت کے تصورات الگ اور کوئی ہستی نہیں ہے۔

۱۱۸

البتہ آریہ رامانج بھاشیہ میں شریر (جسم) کی اس تعریف کا حوالہ دیتا ہے۔ کہ وہ اپنی طلبیت میں روح کے مقصد کے لیے ہی اختیار کر کے قابو میں رکھا جاتا ہے اور اس لیے یہ روح کے مقصد کا ایک ذریعۂ محض ہوتا ہے۔ شرت پرکاش کا مصنف سدرشن آچاریہ اس تعریف کے یہ معنی لیتا ہے کہ جب کسی شے کی حرکت بالکل ہی کسی روح کے خواہش یا ارادے کے ماتحت نمودار ہو کر قابو میں رکھی جاتی ہے۔ تب وہ شے اس روح کا جسم کہلاتی ہے، جب یہ کہا جاتا ہے کہ یہ جسم اس

[1] ۔ نیائے سدھانجن ۔ صفحہ ۱۸۰ ۔
[2] ۔ رامانج سدھانت سنگرہ قلمی نسخہ ۔

اس روح سے تعلق رکھتا ہے۔ تب اس اضافت کے معنی صرف یہی ہوا کرتے ہیں۔ کہ اس جسم کی حرکات بالعموم اسی روح یا آتما کی وجہ سے ظہور میں آتی ہیں۔ اس مشابہت کی بنا پر ایک خادم کو اپنے مخدوم کا جسم اس لیے نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اس حالت میں مخدوم اپنے خادم کی صرف چند حرکات پر ہی قابو رکھتا ہے۔ مذکورۃ الصدر تعریف میں یہ امر مفروض ہے کہ انفرادی ارواح کے ماتحت نباتی اور حیوانی اجسام میں اور ایشور کے ماتحت بےجان اشیا میں حرکات ان ارواح کی لطیف حرکات ارادی کے باعث واقع ہوتی ہیں۔ اگرچہ ہم انھیں جان نہ سکیں۔

لیکن اس اعتراض کی پیش بینی کرتے ہوئے کہ اس امر کی کوئی اور راکی شہادت موجود نہیں کہ اجسام کی جسمانی و حیاتی حرکات ان پر حکمران دیوتاؤں کے لطیف ارادوں کی وجہ سے نمودار ہوتی ہیں۔ رامانج کے بھاشیہ میں جسم کی ایک دوسری تعریف بھی بتلائی گئی ہے۔ اس تعریف کے مطابق جسم وہ ہے جو کسی روح کی ارادی کوششوں کے ذریعے بحیثیت مجموعی مضبوط گرفت میں رکھا جائے۔ یا گرنے سے بچایا جا سکے۔ مگر اس تعریف پر بھی اعتراض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ تعریف اس بیان کی توجیہ نہیں کر سکتی جو ارواح کو جسم ایزدی خیال کرتا ہے۔ ارواح بے وزن ہوتی ہیں اور اس واسطے یہ فرض کرنا بے معنی ہے، کہ خدا انھیں گرنے سے روک رکھتا ہے اور اس لیے وہ اس وجہ سے اسی کے جسم کی مانند ہیں۔ اس تعریف کو اس حد تک بدلا جا سکتا ہے۔ کہ جسم وہ ہے جو ایک خاص روح کے اپنے ارادے کے ذریعے بالکل ہی اس کے ساتھ مربوط رکھا جاتا ہے۔ مگر اس تبدیلی کے خلاف بھی اعتراض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ تعریف زمانہ اور ان دیگر ہستیوں کو اپنے اندر جمع نہیں کرتی، جو ساری کی کل ہیں۔ وہ ساری کل ہستیوں کے درمیان تعلق اتصال ابدی اور غیر معلول خیال کیا جاتا ہے۔ اس لیے خدا اور زمانہ اور اس کی مانند اشیا کے تعلق اتصال کرکے قیام کو مشیت ایزدی کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے اور اگر جسم کے یہ معنی ہوں، تب زمانہ وغیرہ کو جسم ایزدی

نہیں کہا جا سکتا۔ اس لیے ایک اور تعریف پیش کی گئی ہے کہ جسم وہ جوہر (دریہ) ہے۔ جو بالکل ہی روح پر منحصر اور اس کے تابع ہوتا ہے۔ انحصار اور ماتحتی کو ایک خوبیِ خاص کا ثمر خیال کرنا چاہیے۔ اس سیاق عبارت میں روح میں جو خوبیِ خاص نمودار ہوتی ہے وہ اس کا خواہ علت اور خواہ معلول کے طور پر تعین ہے۔ جب برہم کو علت خیال کیا جاتا ہے۔ تب یہ تعلیل صرف مادی اور انفرادی ارواح کے اجزائے لطیفہ کے ساتھ اس کے تلازم میں سمجھی جا سکتی ہے اور مرحلۂ معلولیت پر بطور دنیائے گوناگوں اس کے ارتقا کو صرف مادے کی صور کثیفہ کے لطیف اجزائے مادی اور ان ارواح کے تغیرات کے ذریعے ہی جانا جا سکتا ہے۔ جو اپنے اعمال اور بار بار کی پیدائشوں کے ذریعے حصول کمال کے لیے کوشاں رہتی ہیں۔ اس تصور کے مطابق برہم مادہ اور ارواح کے ساتھ تعلق کے بغیر نہ علت کو تسلیم کیا جا سکتا ہے اور نہ معلول کو، اسے علت یا معلول صرف اس وجہ سے خیال کیا جاتا ہے، کہ اسے مادہ اور ارواح کے علتی یا معلولی حالات کے تعلق میں دیکھا جاتا ہے۔ ارواح کو اس کا جسم اس لیے سمجھا گیا ہے کہ وہ اپنے حالات کے ذریعے اسے بطور علت یا معلول منعکس کرتی ہوئی اس کا مقصد پورا کرتی ہیں۔

یہ تعریف اس حد تک مزید تبدیلی چاہتی ہے۔ جہاں تک جسم کا ایسا تعلق معینہ موجود ہے کہ کبھی کوئی وقت نہ تھا جب کہ یہ تعلق موجود نہ تھا۔ اس قسم کا تعلق (اپرتھک سدھ) بیرونی ہونے کی بجائے جسم اور روح دونوں کا جزو معینہ ہوتا ہے یعنی جب تک ان میں سے کوئی ایک موجود ہے۔ وہ معین اور متعین ہونے کا رشتہ ضرور رہی رکھیں گے۔ اس لیے نجات یافتہ ارواح بھی جسم کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں اور کہا جاتا ہے۔ کہ زندہ روح کے ساتھ تعلق رکھنے والا جسم موت کے ساتھ مٹ جاتا ہے اور نام نہاد مردہ جسم وہ جسم نہیں ہوتا جس کے ساتھ زندہ روح کا تعلق تھا۔ مگر اس پر بھی یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ روح بھی تو جسم کے اعمال و مساعی کا تعین کرتی ہے اور اس کے ساتھ تعلق لاینفک رکھنے کے باعث اس تعریف کی رو سے جسم کا جسم خیال کی جا سکتی ہے۔ اس

۳۰۰

اعتراض کو دور کرنے کے لیے اس تعریف میں یہ مزید تبدیلی کی گئی ہے کہ صرف وہی لاینفک رشتہ جو علم کی پیدائش کے تعلق میں علیت یا معلولیت کا فیصلہ کرتا ہے۔ جسم ہونے کی شرط خیال کیا جا سکتا ہے۔ سارا مطلب یہ ہے۔ کہ جسم روح کے ساتھ لاینفک تعلق رکھتا ہوا اس کے تجربات علمیہ کو مشروط کرتا ہے اور اسی امر کو جسم کی صفت معرّفہ خیال کرنا چاہیے۔ جسم کی یہ تعریف نیائے کی اس تعریف جسم سے مختلف ہے۔ جس میں جسم کو سعی (چیشٹا)۔ حواس (اندریہ) اور تلذذ (بھوگ) کا محل (آشریہ) بتلایا گیا ہے کیونکہ ایسی تعریف میں چونکہ جسم کے ان انتہائی سروں میں بھی حرکت ہو سکتی ہے۔ جو روح کے اصلی ارادے کا براہ راست سہارا نہیں رکھتے۔ اس لیے سہارے (محل) کے تصور کی تعریف کی اس قدر توسیع ضروری ہے کہ اس کے اندر وہ اجزائے جسم بھی شامل ہوں۔ جو روح سے براہ راست متحرک جزو سے تعلق رکھتے ہیں۔ بالواسطہ تعلقات کی توسیع پر ہاتھ میں لی ہوئی اشیا کی حرکت کو بھی اس میں شامل کیا جا سکے گا اور اس صورت میں ایک خارجی شے بھی جسم متصور ہو گی جو کہ ناممکن ہے۔ اہل نیائے کے اس جواب میں اس غیر منفک تعلق کے رشتے کو تعریف میں داخل کرنے کی ضرورت ہو گی جس میں خارجی اشیا سے بالکل مختلف طریق پر اجزائے جسم باہم مربوط ہوا کرتے ہیں۔ لیکن ہم پہلے بتلا آئے ہیں کہ رامانج اس سموائے تعلق کو تسلیم ہی نہیں کرتا۔ ۳۰۱

برہم کو اس کے جسم پر کرتی و ارواح کے ذریعے دنیا کی علت مادی خیال کیا جا سکتا ہے اور اگرچہ وہ علت مادی ہے اسے اسی طرح ہی علت فاعلی خیال کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح انفرادی ارواح اپنے افعال کے ذریعے اپنے تجربات رنج و راحت کی علل فاعلیہ ہوتے ہیں اور ان میں چونکہ موخر الذکر اول الذکر میں لاینفک طور پر موجود ہوتے ہیں۔ وہ ان کی علل مادی تصور کیے جا سکتے ہیں۔ دوسرے پہلو پر اگر ایشور کو اس کے جسم سے الگ دیکھا جائے تب اسے ناقابل تغیر بھی خیال کیا جا سکتا ہے۔ پس ان ہر دو نقاط نگاہ سے ایشور کو علت مادی و فاعلی اور نیز غیر متغیر علت بھی سمجھا جا سکتا ہے۔

بھاسکر اور اس کے مقلدین کہتے ہیں۔ کہ برہم دو اجزا رکھتا ہے ایک روحانی جزو (چدنش) اور دوسرا مادی جزو (اچدنش) اور وہ اپنے مادی جزو سے خود کو بدلتا ہوا اس طرح کے مادی تغیرات کے ذریعے کرموں کے چکروں میں گزرا کرتا ہے۔ بھاسکر کی رائے میں یہ شرایط تغیر برہم کی ذات کا جزو ہیں اور اس لیے یہ پرلے (فنائے کلی) کی حالت میں بھی بصورت لطیف موجود رہتی ہیں اور صرف مرحلۂ نجات پر ہی وہ شرایط (اپادھی) جو برہم کے بطور فرد ظہور پذیر ہونے کی توجیہ کرتی ہیں۔ برہم میں محو ہو جاتی ہیں۔ وینکٹ خیال کرتا ہے۔ کہ شرایط (اپادھی) کے تصور کے ذریعے توجیہ کرنا مغالطہ آمیز ہے اگر صرف بوجہ تلازم شرایط (اپادھی) جیودں کو ظہور میں لاتی ہیں۔ تب چونکہ سب کے سب ایشور کے ساتھ مل جاتے ہیں۔ اس لیے ایشور بھی محدود ہو گا۔ اگر شرایط (اپادھی) کے تصور کو پیالے یا صراحی کے اندر مکان کی مثال کے مطابق تصور کیا جائے۔ جہاں کہ مکان کا تسلسل قایم رہتا ہے اور مشروط کرنے والے پیالے یا صراحی کی حرکت کے باعث ان سے مکان مشروط معلوم ہوتا ہے۔ تب قید و نجات کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ نیز شرایط کا تصور شامل و مشمول کی تمثیل کے موافق بھی نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ صراحی میں پانی۔ کیونکہ برہم کے تسلسل اور ناقابل تقسیم ہونے کے باعث ایسا تصور مہمل ہے۔ خود شرایط کو جیودں کو وجود میں لانے والی خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ اپنی ماہیت میں مادی ہیں یادو پرکاش کی رائے میں برہم ایک پاک ہمہ گیر وجود ہے۔ جو تین قوائے منزہ، شعور۔ مادہ اور ایشور کی رکھتا ہے۔ اور ان طاقتوں کے ذریعے وہ مختلف قسم کے ان ظہوری تغیرات میں سے گزرتا ہے۔ جو اس کے سہارے رہ کر اسی کے ساتھ اس طرح بالکل ایک ہوتے ہیں جس طرح سمندر کے ساتھ لہریں۔ حباب اور جھاگ۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ دنیا کی پیدایش کی اس قسم کے عارضی اور کسی قدر ملاوٹ نقاطِ نگاہ سے توجیہ کرنے کی بجائے بہتر ہو گا کہ ہم شاستروں کی تقلید کرتے ہوئے برہم کو اس کے اپنے جسم کے ذریعے ان تغیرات کے ساتھ مربوط خیال کریں۔ نیز کا تیائن کی مانند ایشور۔ دنیا اور روح کو ایک ذات منزہ کے

۳۰۲

ظہوری تغیرات خیال کرنا غلط ہے۔ کیونکہ شاستر صاف طور پر اعلان کرتے ہیں کہ لاشعور اور لاتغیر برہم بالکل ایک اور وہی کے وہی ہیں۔ اگر تبدیل ہیئت کے متعلق یہ خیال کیا جائے۔ کہ وہ برہم کی طاقتوں میں وقوع پذیر ہوتی ہے تب برہم کو دنیا کی علت مادی نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی ان تغیرات کو برہم کی تخلیقات خیال کیا جا سکتا ہے اگر یہ کہا جائے کہ برہم اپنی طاقت کے ساتھ واحد بھی ہے اور ان سے مختلف بھی۔ تب یہ نظریہ جینیوں کے مسئلۂ کثرت وجود کی مانند ہو گا۔ ایک مزید نظریہ یہ ہے کہ برہم اپنی پاک ذات میں دنیا۔ ارواح اور خدا ہے اگرچہ یہ باہم مختلف ہیں اور ان کے اندر اس کی ذات ٹھیک اور رسادی طور پر ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ دینکٹ کہتا ہے۔ کہ ہمارا تجربہ اور شاستر اس نظریے کی تردید کرتے ہیں۔ ایک اور نظریہ بھی ہے۔ جس کی رو سے برہم بحر شعور و سرور ہے اور وہ سرور ذات کے اچھالے سے ہی بے شمار تغیرات میں سے گزرتا ہے اور اس کے ایک قلیل جزو کو وہ مادے میں تبدیل کرکے اس کی مختلف صورتوں میں روحانی اجزا کو پھونک دیتا ہے۔ اس طرح برہم خود ایسی محدود ارواح کی ایک تعداد میں منقلب ہو جاتا ہے۔ جو سکھ دکھ کا تجربہ حاصل کرتی ہیں۔ اور یہ سارا تماشا اور عمل اس کے لیے موجب مسرت ہوتا ہے۔ یہ کوئی نادر الوجود واقعہ نہیں ہے۔ کہ ایسی ہستیاں دیکھی جاتی ہیں۔ جو درد آمیز اعمال کی راہ سے مسرت حاصل کرتی ہیں۔ اور اوتاروں کا معاملہ اس خیال کی مزید تائید کرتا ہے۔ ورنہ وہ اپنی آزادانہ مرضی سے جس دکھ اور مصیبت کو سہتے ہیں۔ وہ کوئی معنیٰ نہ رکھتا۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ یہ نظریہ مطلقاً بے مغز ہے۔ ایسے احمق لوگ ہو سکتے ہیں جو درد آمیز اعمال کو بھی ذریعۂ مسرت خیال کرتے ہوں۔ لیکن یہ بات خیال میں نہیں آ سکتی۔ کہ برہم جو علیم کل اور قادر مطلق ہے۔ کسی ایسے شغل میں مشغول ہو رہے۔ جس میں ذرا بھی دکھ اور مصیبت ہو۔ ایک فرد کی مصیبت ہی کافی خرابی ہے اور کل دنیا کے ارواح کی مجموعی مصائب تو انتہائی طور پر ناقابل برداشت ہیں۔ پس کس طرح برہم خود کو مضحکہ خیز بنائے بغیر اپنی مرضی سے تمام اس مصیبت کو اپنے سر پر لے سکتا ہے؟ اوتاروں کے ظہور کو تو تماشا گاہ میں اداکاروں کا ایک کھیل سمجھنا چاہئے۔ مزید براں

۳۰۲

یہ نظریہ شاستروں کی شہادت سے مسترد ہو جاتا ہے۔ وینکٹ کا خیال ہے۔ کہ اس کا اپنا نظریہ ان تمام اعتراضات سے پاک ہے۔ کیونکہ اس کے نظریے کے مطابق برہم اور جیو کا تعلق نہ تو عینیت مطلقہ کا ہے اور نہ ہی وحدت و اختلاف کا ہے بلکہ جوہر اور اعراض کا ہے۔ اعراض کے نقائص جوہر پر اثر انداز نہیں ہو سکتے اور نہ ہی ان کا تعلق برہم یعنی جوہر کو آلودہ کر سکتا ہے۔ آلودہ کرنے والا تلازم اسی وقت ہوتا ہے۔ جب کہ وہ کرموں کا باعث ہو۔

دینیات کی جانب وینکٹ ان تمام بڑے بڑے مذہبی مسایل کا قایل ہے جنھیں کتب پنچ راتر میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے۔ خدا حسب معمول، علیم کل، قادر مطلق اور ہمہ پہلو کامل ہے۔ مگر اس کے ہمہ پہلو کامل ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ کوئی خواہش ہی نہیں رکھتا۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس کی خواہشات اور تمنائیں کبھی رایگاں نہیں جاتیں اور ہماری خواہشات اس کے قابو میں ہیں۔ جنھیں ہم اپنے ہی نہ اور ۔۔۔ خیال کرتے ہیں۔ وہ اس کی رضامندی اور نارضامندی سے ظہور میں آتے ہیں۔ اس کی نارضامندی اس میں کوئی دکھ اور بے چینی پیدا نہیں کرتی اور اس کی نارضامندی کے صرف یہ معنی ہیں کہ وہ ایک خاص نظریہ رکھتا ہے۔ جس کے مطابق وہ ہمیں سزا دے سکتا ہے۔ یا ہمیں اپنی رحمت سے محروم رکھ سکتا ہے۔

شاستروں کی ہدایات ایشور کے احکام ہیں۔ اپورب یا ادرشٹ کی مانند کوئی ایسا جداگانہ ذریعہ نہیں۔ جو اعمال کے ارتکاب اور ان کے ثمرے کے درمیان حایل ہو کر یا ارتکاب اعمال کے بعد قایم رہ کر انھیں پھل دیتا ہو۔ صرف ایشور ہی قایم رہتا ہے اور وہ ہمارے اعمال سے خوش یا ناخوش ہوا کرتا ہے۔ اور وہ جس طرح مناسب سمجھتا ہے۔ اعمال کے ثمر عطا کرتا ہے۔ شاستر صرف اسی قدر بتلاتے ہیں کہ کون سے اعمال اس کی نگاہوں میں پسندیدہ شمار ہوں گے اور کون سے اس کے احکام کے خلاف ہیں۔ شاستروں میں بتلاتے ہوئے یگیوں کا مقصد ایشور کی پوجا ہے اور ان یگیوں میں جن دیوتاؤں کی پوجا کی جاتی ہے، وہ سب کے سب ایشور کے مختلف نام ہی تو ہیں۔ تمام اخلاق

۳۰۴

اور مذہب اس نظام کی رو سے احکام ایزدی کی اطاعت اور ایشور کی پرستش ہیں۔ ایشور کی رحمت سے ہی کوئی شخص نجات حاصل کر سکتا ہے۔ جب کہ انسان کی عقل انتہائی وسعت حاصل کر لیتی ہے اور وہ ایشور کی غیر محدود ذات کے لگاتار تصور کی بدولت گویا اس بحر سرور میں مستغرق رہتا ہے۔ جس کے مقابلے میں تمام دینوی لذات عذابات کی مانند ہیں[1] انجام کار یہ بات خود انسان کے بس کی نہیں ہے۔ کہ وہ اپنی کوششوں سے نیک یا بد ہو سکے۔ خدا ہی اپنی خوشی یا ناخوشی سے انسان کو نیک یا بد بنایا کرتا ہے اور اسی کے مطابق سزا و جزا دیتا ہے اور جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے۔ کہ نیکی اور بدی کسی فرد کے موضوعی خصایل نہیں ہیں۔ بلکہ خدا کی اپنی خوشی یا ناخوشی کے مطابق اس کے نظریے ہیں۔ جسے وہ اوپر اٹھانا چاہتا ہے، اسی سے نیک کام کرواتا ہے اور جسے وہ گرانا چاہتا ہے اس سے بُرے کام کرواتا ہے۔ آخری انتخاب و فیصلہ خود اس کے اپنے ہاتھ میں ہے انسان اس کے ہاتھ میں ایک آلۂ کار ہے۔ انسانی اعمال بذات خود اپنے ثمرجات کی ضمانت نہیں کر سکتے۔ ایشور کی خوشی اور ناخوشی کے مطابق ہی کرم اپنے بھلے یا بُرے پھل لایا کرتے ہیں[2]

شنکر کے مذہب کے خلاف منطقیانہ تنقید

جو ناظرین یہاں تک کتاب ہذا کا مطالعہ کر چکے ہیں۔ انھوں نے ضرور دیکھ لیا ہوگا۔ کہ شری وشنو کے مذہب فکر کے سب سے بڑے مخالفین شنکر اور اس کے مقلدین گزرے ہیں۔ جنوبی ہند میں شری وشنو، شیو اور جین لوگوں کے اور بھی مذہبی مخالف ہوتے ہیں، شری وشنو، شیو اور جین لوگوں

---

[1] تتو مکتا کلاپ صفحہ ۶۶۳-۶۶۴۔

[2] ایضاً صفحہ ۶۷۰۔

میں باہمی تعذیب تاریخ کی ایک عام صداقت ہے۔ ایک یا دوسرے مقامی راجا یا مذہبی راہنما کے زیر اثر لوگ ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے کے پیرو ہوتے رہے ہیں۔ شیو پرنا راین۔ وشنو یا کرشن کی برتری یا اس کے خلاف ان پر شیو کی برتری ثابت کرنے کے لیے کئی کتابیں لکھی گئیں۔ مادھو اور اس کے مقلدین بھی شری وشنوؤں کے مخالف تھے۔ مگر بعض لوگ فلسفۂ مادھو کو فلسفۂ شری وشنو کے ساتھ کم و بیش ملتا جلتا خیال کرتے تھے۔ اور دوسرے لوگ مادھو کے خیالات پر سخت نکتہ چینی کرتے تھے۔ مادھوؤں کے خلاف مخالفانہ بحث ۳۰۵
کی مثال مہاچاریہ کی تصنیف پاراشریہ وجے اور پرکال یتی کی تصنیف وجیندر پراج پیش کرتی ہیں۔ شری وشنو بھی بھاسکر اور یادو پرکاش کے خیالات پر نکتہ چینی کرتے تھے۔ رامانج کا ویدانت سنگرہ اور وینکٹ کا وادی تریہ کھنڈن اس مخالفت کی قابل ذکر مثالیں ہیں۔ مگر شری وشنو مذہب کے سب سے بڑے مخالف شنکر اور اس کے مقلدین تھے۔ شت دوشنی اس قسم کی ایک مناظرانہ تصنیف ہے۔ جس میں وینکٹ ناتھ نے شنکر اور اس کے مقلدین کے خیالات پر پورے زور کے ساتھ نکتہ چینی کی ہے۔ اور کتاب کا نام ہی ظاہر کرتا ہے۔ کہ مصنف نے اس میں ایک سو مناظرانہ امور پیش کئے ہوں گے۔ مگر اس کی جو جلد کانجی ورم کے مطبع سدرشن سے شایع ہوئی ہے۔ اس میں صرف چھیاسٹھ تردیدات موجود ہیں اور مصنف ہذا نے جو قلمی نسخے دیکھے ہیں۔ ان میں بھی تعدادِ تردیدات اس سے زیادہ نہیں ہے۔ اسی مطبوعہ کتاب میں دادھولا شری پرکاش کے شاگرد مہاچاریہ عرف رامانج داس پر ایک تفسیر موجود ہے۔ لیکن یہ کتاب چونسٹھویں تردید پر ختم ہو جاتی ہے اور باقی دو تفسیرات کھوئی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ مطبوعہ کتاب میں دو اور تردیدات شامل ہیں جن پر کوئی تفسیر موجود نہیں ہے۔ پی۔ بی۔ اننت آچاریہ کہتا ہے کہ کتاب چھیاسٹھ تردیدات پر ختم ہو گئی تھی۔ اگر مدیر کی اس رائے کو مانا جائے۔ تب شت دوشنی میں۔ شت کے معنی "سو" کی بجائے "کئی" ہوں گے۔ یہ قیاس کرنا بہت مشکل ہے۔ کہ آیا وینکٹ نے باقی چونتیس تردیدات واقعی طور پر

لکھی تھیں جو تلف ہوگئیں یا صرف چھیاسٹھ تردیدات جواب ملتی ہیں یکھی تھیں ان میں سے اکثر میں کوئی نیا مواد نہیں ہے اور ان میں سے اکثر تو معتقدانہ اور فرقہ پرستانہ دلچسپی ہی رکھتی ہیں۔ ان کی مذہبی اور فلسفیانہ قیمت بہت تھوڑی ہے۔ اور اس لیے یہ اس فصل میں چھوڑ دی گئی ہے، جو اکسٹھویں تردید پر ختم ہو جاتی ہے۔ باسٹھویں تردید شنکر کے ویدانت کی اس ناجایز بات پر بحث کی ہے۔ کہ وہ شودروں کو برہم گیان کے حق سے محروم رکھتا ہے۔ ترسٹھویں تردید میں وینکٹ طالب ویدانت کی ان صفات پر بحث کرتا ہے۔ جو اسے اس کے مطالعے کا استحقاق دیتی ہیں۔ چونسٹھویں تردید میں مدرسۂ شنکر کے سنیاسیوں کے بیرونی بھیس اور علامات کی نامناسبت پر بحث کی گئی ہے۔ پینسٹھویں تردید میں بعض قسم کے سنیاسیوں کے ساتھ میل جول سے امتناع اور چھیاسٹھویں تردید میں اس امر پر کہ شنکر کا فلسفہ برہم سوتر کے ساتھ موافقت نہیں رکھتا۔ بحث کی گئی ہے۔

اعتراضات

۱۔ یہ خیال کہ برہم نرگن ہے اس امر کی کوئی تسلی بخش توضیح نہیں کرتا۔ کہ کس طرح برہم کا لفظ صحیح طور پر ایک بے صفت ہستی کو ظاہر کر سکتا ہے کیونکہ اگر وہ بے صفت ہو تب وہ برہم کی اصطلاح سے بیان نہیں کیا جا سکتا خواہ اس لفظ کے لغوی معنی لیے جائیں خواہ مفہومی۔ اگر یہ لفظ پہلے معنوں میں مستعمل نہیں ہو سکتا تو دوسرے معنوں میں بھی اس کا استعمال ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ مفہومی یا تعبیری معنوں کی توسیع صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے۔ جب کہ کسی خاص مضمون میں اصلی معنوں کا لینا ممکن نہ ہو۔ نیز ہم شاستروں کی شہادت سے جانتے ہیں۔ کہ برہم کا لفظ اکثر اپنے ابتدائی معنوں میں مستعمل ہوتا ہوا اس عظیم ہستی کو ظاہر کرتا ہے۔ جو غیر محدود تعداد میں نہایت ہی اعلیٰ درجے کی صفات رکھتی ہے اور یہ امر واقعہ کہ کئی ایسی عبارات موجود ہیں، جن میں برہم کے بے صفات پہلو کی طرف بھی

۳۰۶

اشارہ دیا گیا ہے۔ بطور اعتراض کے پیش نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ان عبارات کی اور طرح پر بھی تشریح ہو سکتی ہے اور اگر اس بارے میں کوئی شک بھی پایا جائے۔ تب بھی مخالف اس شک کا فائدہ اٹھا کر برہم کو صفات سے پاک نہیں کہہ سکتا اور یہ کہنا بھی ممکن نہیں ہے کہ برہم کا لفظ اصلی برہم کو صرف کنایتہً ظاہر کرتا ہے کیونکہ شاستر اس امر کا اعلان کرتے ہیں کہ برہم کے لفظ کے معنیٰ کا براہ راست تجربہ کیا جا چکا ہے۔ اس لیے برہم کے متعلق مخالف کے نظریے کی رو سے برہم کا لفظ ہی بے معنیٰ ہوگا۔

۲۔ اصطلاح برہم کے ان معنوں کے مطابق جس کو شنکر ایک بے صفات ہستی کے طور پر پیش کرتا ہے۔ برہم کے متعلق مزید تحقیقات کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ شنکر کہتا ہے۔ کہ برہم عموماً ہم سب کے آتما کے طور پر جانا جاتا ہے۔ برہم کے متعلق تحقیقات کے یہ معنیٰ ہوں گے کہ اسے اس کی ماہیت مخصوصہ کے لحاظ سے جانا جائے۔ آیا وہ ایک جسم ہے، جو شعور سے بہرہ ور ہے سب کا پربھو اور پاک ذات (آتما) ہے یا کوئی اور ہستی ہے، جس کے متعلق بہت اختلاف رائے ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ اگر برہم کا کشف ذات بے آغاز ہے۔ تب یہ ہماری تحقیقات کا محتاج ہی نہیں ہے۔ جو کچھ بھی علل و شرایط پر انحصار رکھتا ہے۔ وہ لازمی طور پر معلول ہوگا اور اس حالت میں برہم کا کشف بھی ایک معلول ہوگا۔ جو صاف طور پر شنکر کے منشا کے خلاف ہے۔ پس برہم کی فطرت عامہ و مخصوصہ کے متعلق کوئی تحقیقات بھی اس کی ذاتِ پاک سے تعلق نہیں رکھ سکتی۔ اور اگر مقلدین شنکر یہ کہیں۔ کہ یہ کھوج برہم کی ذاتِ حقیقی سے نہیں، بلکہ برہم کی نمود باطل (ابہت سوروپ) سے سروکار رکھتی ہے۔ تب اس کھوج سے حاصل شدہ علم بھی ایک نمودِ باطل ہوگا اور اس علم باطل سے کچھ فایدہ نہ ہوگا۔ نیز جب برہم بے اجزا اور بذاتِ خود روشن ہے۔ تب اسے عام یا خاص طور پر جاننا کوئی معنیٰ نہیں رکھتا، کیونکہ اس میں کوئی ایسا امتیاز ممکن ہی نہیں۔ ضروری ہے کہ یا تو اس کا علم کلیتہً ہو یا بالکل ہی نہ ہو۔ اس کے اندر اجزا کی کوئی ایسی تمیز ہو ہی نہیں سکتی، جس کی وجہ سے اس کے علم میں

۳۰

مدارج کا امکان ہو۔ ہر ایک قسم کی جگیاسا (کھوج) کے یہ معنی نہیں کہ اس کا موضوع عام طور پر تو معلوم ہے، مگر اس کا زیادہ تفصیلی علم درکار ہے، چونکہ شنکر کا خالی از صفات اور یکساں اور متجانس برہم ایسی تحقیقات کا موضوع ہو نہیں سکتا۔ اس لیے کسی ایسے برہم کی کھوج (جگیاسا) ممکن نہیں ہے مقلدین شنکر جایز طور پر یہ کہنے کا حق نہیں رکھ سکتے، کہ اس نظریے کی رو سے برہم کا عام اور خاص علم ممکن ہے، کیونکہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اگرچہ برہم عام طور پہ معلوم العوام ہو۔ تب بھی ظہورات موہومہ سے مختلف ہونے کے طور پر اس کے جاننے کی گنجایش باقی رہتی ہے۔ کیونکہ اگر برہم فطرت مخصوصہ نہ رکھتا ہو۔ تب اسے عام طور پر جاننا بھی ممکن نہ ہوگا۔ (نروشیش سامانیہ نشیدھ) اگر یہ کہا جائے، کہ ظہور عالم کو باطل جاننا ہی برہم کو جاننا ہے۔ تب ویدانت اور ناگارجن کے مسئلہ تشکیک میں کوئی فرق ہی نہیں رہ جاتا۔

۳۔ یہاں وینکٹ وہ کثیر الاستعمال دلیل پیش کرتا ہے۔ جو مسئلہ گیان کرما سمچے کے حق میں، شنکر کے اس خیال کے خلاف دی جاتی ہے۔ کہ عارف (گیانی) کو فرائض (مذہبی رسوم) کے انجام دہی کی کوئی ضرورت نہیں۔

۴۔ یہاں وینکٹ کہتا ہے کہ تمام غلطیاں اور دھوکے صرف اس علم سے نابود نہیں ہو جاتے کہ ظہور عالم باطل ہے۔ فرایض کی ادائی اس حالت میں بھی قطعی طور پر ضروری ہے جب کہ اعلیٰ ترین علم بھی حاصل ہو چکا ہو۔ یہ بات مبتلائے یرقان کی مثال سے بہت اچھی طرح واضح ہوتی ہے۔ زردی کا دھوکا صرف اس بات کو جاننے سے دور نہیں ہو جاتا، کہ وہ زردی باطل ہے، بلکہ صرف ان ادویات کے ذریعے دور ہو سکتا ہے، جو اس مرض کو دور کر سکتی ہیں۔ انتہائی نجات پرم پربھو کی پرستش و تمجید سے حاصل ہو سکتی ہے، نہ کہ کسی فلسفیانہ حکمت کے انکشاف سے۔ وحدت کے متعلق شاستروں کو سن لینے سے ہی انتہائی نجات کا حصول ممکن نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ بات ہوتی، تب شنکر تو اس نجات کو حاصل کر لیتا، اگر اسے یہ حالت نصیب ہوتی۔ تب وہ برہم میں محو ہو جانے پر اپنے شاگردوں پر اپنے خیال کی تشریح نہ

کر سکتا۔ نیز یہ خیال کہ وحدت کے متعلق شاستروں کے معنی سمجھ لینا۔ براہ راست کشف ہے۔ باطل ہے، کیونکہ ہمارا معمولی تجربہ ہی بتلا رہا ہے کہ شاستر کا گیان لفظی گیان ہے اور اس وجہ سے اسے براہ راست اور بلا واسطہ علم نہیں کہہ سکتے۔

۵۔ مذکورۂ بالا اعتراض کے جواب میں شنکر کہتا ہے، اگرچہ آتما کے ساتھ تمام اشیا کی عینیت کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ ظہورِ عالم کا دھوکا تب تک جاری رہ سکتا ہے۔ جب تک کہ موجودہ جسم فنا نہ ہو۔ اس پر وینکٹ پوچھتا ہے، اگر صحیح علم سے اودیا (جہالت) مٹ سکتی ہے، تب ظہورِ عالم کس طرح برقرار رہ سکے گا؟ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اودیا (جہالت) کے مٹ جانے پر بھی نقوش اصلی (واسنائیں) موجود رہ سکتے ہیں۔ تب اس کا جواب یہ ہوگا کہ اگر واسنائیں حقیقی وجود رکھتی ہیں۔ تب مسئلۂ وحدتِ وجود رد ہو جائے گا۔ اگر واسناؤں کو برہم کے اجزا خیال کیا جائے۔ تب برہم ان کے تعلق میں ملوث ہو جائے گا۔ اور اگر واسنا کو اودیا کی پیدائش خیال کیا جائے۔ تب اسے اودیا کے مٹنے کے ساتھ ہی مٹ جانا چاہئے۔ اور اگر اودیا کے مٹ جانے پر بھی واسنائیں برقرار رہتی ہیں تب ان کا خاتمہ ہی کیونکر ہو سکے گا؟ اور اگر واسنائیں خود بخود ختم ہو جاتی ہیں۔ تب اودیا بھی خود بخود ختم ہو سکتی ہے۔ پس اس امر کی کوئی دلیل ہی نہیں ہے کہ اودیا کے مٹنے اور پریم گیان کے حاصل ہونے پر واسنا اور اس کا نتیجہ جو ظہورِ عالم ہے برقرار رہ سکیں۔

۶۔ شنکر اور اس کے مقلدین کہتے ہیں۔ کہ وحدت کو بیان کرنے والے شاستروں کا کلام اس شخص کے ذہن میں برترین حقیقت کا براہ راست اور بلا واسطہ علم نمودار کر دیتا ہے جو تعلیمات ویدانت سننے کے لیے مناسب خوبیوں کے حصول سے پاک دامن ہو چکا ہے۔ اس امر کو کہ ویدانت شاستروں کا سننا آتما کا بطور برہم کے براہ راست اور بلا واسطہ علم روشن کر دیتا ہے۔ اس لیے تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کی توضیح کا کوئی دوسرا طریقہ ہی موجود نہیں ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے، کہ اگر ویدانت شاستروں کے سننے سے براہ راست اور بلا واسطہ علم حاصل ہو جانے کی صورتِ خاص کو تسلیم

کر لیا جائے کہ وہ لفظی قوت سماعت سے اس لیے حاصل ہو جاتا ہے کہ اس کے سوا برہم گیان کے حصول کا کوئی ذریعہ ہی نہیں۔ تب تو انومان اور دوسرے الفاظ کی قوت سماعت کو بھی براہ راست علم کا ذریعہ ماننا پڑے گا۔ کیونکہ انھیں بھی اسی طرح خالص علم کی نمو داری کے وسایل خیال کیا جا سکتا ہے۔ مزید براں اگر لفظی علم اپنے اسباب رکھتا ہو، تب اس علم کے ظہور کو کس طرح رد کیا جا سکتا ہے اور کس طرح ان اسباب کے اجتماع سے براہ راست اور فوری علم حاصل ہو سکتا ہے۔ جو اسے کبھی پیدا نہیں کر سکتے! کسی وقت خاص پر حاصل شدہ علم کو اس ایک منفرد شعور کا کشف خیال نہیں کیا جا سکتا جو کل زمانوں اور کل افراد کے علم کے ساتھ ایک ہے اور اس لیے وہ الفاظ جو ایسے علم کی طرف راہنمائی کرتے ہیں۔ ایسے براہ راست (اپروکش) علم کے پیدا کرنے والے نہیں خیال کئے جا سکتے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اس سبب کے سوا جو ایسے شعور کی صور مخصوصہ کے علم کا موجب ہوتا ہے شعور منزہ کے کشف کا کوئی اور وسیلہ نہیں ہے۔ تب یہی بات علم کے تمام وسایل پر صادق آتی ہے اور یہی بات انومان اور ویدانت شاستروں کے علاوہ دوسرے لفظی بیانات پر بھی عاید ہو گی۔ اس لیے ویدانت شاستروں کے حق میں ایسے دعووں کو پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔ جو دوسرے معمولی لفظی بیانات اور انومان اپنے لیے نہیں رکھ سکتے۔ ایسے فقروں کی صورت میں جیسے "تم دسویں آدمی ہو" اگر وہ شخص جس سے خطاب کیا گیا ہو۔ پہلے ہی جانتا ہو کہ وہ دسواں آدمی ہے، تب تو اس جملے کو سمجھنے کے معنی اس ادراک کا اعادۂ محض ہوں گے۔ جو اسے پہلے ہی حاصل ہے۔ لیکن اگر وہ شخص نہیں جانتا کہ وہ دسواں آدمی ہے، تب اسے یہ اطلاع لفظی بیان کے ذریعے ملی ہے۔ اور اس لیے اس اطلاع کو بلا واسطہ، براہ راست، اور ادراکی نہیں کہا جا سکتا۔ اس خصوص میں یہ امر قابل توجہ ہے کہ اگرچہ معروض علم وہی کا وہی ہو، مگر طرق اطلاع کے اختلاف سے حاصل شدہ علم بھی مختلف ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ایک ہی شے کو ایک جزو میں ادراکاً جانا جا سکتا ہے

اور دوسرے جز ویں بغیر ادراک کے۔ مزید براں اگرچہ برہم کا کشف براہ راست ہوا کرتا ہے۔ لیکن "تو وہ ہے" کے جملے کے سننے سے اس کے متعلق پہلا علم تو لفظی علم ہی ہے۔ دوسرے لمحے میں ایک ایسے علم کا آغاز ہوتا ہے۔ جو براہ راست اور غیر منفصل ہے۔ لیکن اگر پہلے تعلم کو براہ راست اور غیر منفصل نہ مانا جائے۔ تب دوسرا تعلم بھی کس طرح براہ راست اور غیر منفصل خیال کیا جا سکتا ہے؟ پھر دیکھو۔ شنکر کہتا ہے چونکہ ظہور عالم کے بطلان کی کسی اور طریق سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ویدانت شاستروں سے جو علم حاصل ہوتا ہے اسے بلا واسطہ ہی سمجھنا چاہیئے۔ کیونکہ ذات حقیقی کے براہ راست اور بلا واسطہ کشف کے ذریعے دھوکا رفع ہو جاتا ہے، مگر دنیا باطل نہیں ہے، اگر اسے اس لیے باطل مانا جائے، کہ یہ جانی جا سکتی ہے، تب تو برہم بھی اسی بنا پر باطل ٹھیرے گا۔ نیز اگر ظہور عالم کو باطل خیال کیا جائے، تب یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا، کہ صحیح علم سے ایسا ظہور مٹ جاتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ ظہور عالم نہیں مٹتا بلکہ اس کا علم ختم ہو جاتا ہے، تب یہ کہا جا سکتا ہے، کہ ذہنی حالت کے بدلنے پر بھی جھوٹا علم اس طرح ہی ختم ہو سکتا ہے جس طرح کہ گہری نیند میں چاندی کا دھوکا نہیں رہتا یا یہ استنباط یا دیگر ذرائع تعلم سے بھی رفع ہو سکتا ہے۔ اس امر کے لیے کوئی قطعی اشارہ موجود نہیں کہ علم باطل کو صرف براہ راست اور بلا واسطہ علم کے ذریعے ہی دور کیا جا سکتا ہے پھر اگر یہ کہا جائے، کہ دنیا کے خاتمے کے معنی اس کے سبب کا خاتمہ ہیں۔ تب اس کا جواب یہ ہوگا، کہ حقیقت کا کوئی براہ راست کشف ممکن نہیں۔ جب تک کہ کسی دوسرے وسیلے سے سبب کو رفع نہ کیا جائے، جب تک آنکھ کے پردۂ شبکی پر انگلیوں کا دباؤ موجود ہے۔ دو چاند ہی دکھائی دیتے رہیں گے۔ اس واسطے یہ فرض کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا کہ صرف براہِ راست اور بلا واسطہ ادراک کے ذریعے ہی ظہور عالم کے بطلان کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اگر ظہور عالم کے بطلان کے خاتمے کے فقط یہی معنی ہوں، کہ علم کی نمو داری اس کی متضاد ہے۔ تب یہ بات بالواسطہ علم سے بھی حاصل ہو سکتی ہے، جیسا کہ دو چاند نظر آنے کا دھوکا

۳۱۰

دوسرے لوگوں کی اس شہادت کے ذریعے بھی دور ہو سکتا ہے۔ کہ صرف ایک چاند موجود ہے، مگر نہ صرف دنیا ہی باطل نہیں ہے اور اس لئے ختم نہیں ہو سکتی بلکہ لفظی علم کو براہ راست ادراک کا موجب خیال نہیں کیا جا سکتا اور اگر یہ ایسا بھی ہوتا۔ تب بھی اس کے ساتھ دیگر ضروری شرائط کا ہونا لازم ہوگا۔ جس طرح کہ بصری ادراک میں توجہ۔ ذہنی جوکسی اور دیگر جسمانی شرائط ضروری عناصر ہیں۔ پس صرف لفظی علم بذات خود براہ راست کشف کا موجب نہیں ہو سکتا یہ فرض کر لینا بھی درست نہیں ہے کہ غیر ادراکی علم ادراکی علم کی تردید نہیں کر سکتا، چنانچہ یہ بات معلوم العوام ہے، کہ چراغ کے لگاتار شعلے کا ادراک اس خیال سے مسترد ہو جاتا ہے، کہ شعلہ لگاتار ہو نہیں سکتا اور جو شعلہ لگاتار معلوم ہو رہا ہے، وہ دراصل مختلف شعلوں کا متواتر وجود میں آنا ہے۔ پس اگر ویدانت شاستروں کے سننے کو ہی بلا واسطہ ادراک کا ذریعہ خیال کر لیا جائے، تب بھی اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہو سکتی، کہ علم کی بعض دیگر صورتوں کے ذریعے اس کی تردید نہ ہو جائے گی۔

... [illegible] اس اور [illegible] فیہ سے پاک شعور کی حقیقت کی تردید کرتا ہوا وینکٹ کہتا ہے، کہ اگر کوئی ایسی شے موجود بھی ہوتی، تب بھی یہ خود بخود اپنی ذات کو بطور حقیقت ظاہر نہ کر سکتی۔ کیونکہ اگر یہ ایسا کرتی۔ تب اسے بے صورت خیال نہ کیا جا سکتا۔ کیونکہ اگر یہ ہر ایک قسم کے مافیہ کے بطلان کو ثابت کرتی، تب ایسا مافیہ تو اس کی بناوٹ میں موجود ہوتا اور اگر اس کی حقیقت کو دیگر تعلقات سے ثابت کیا جاتا۔ تب صاف طور پر یہ بذات خود روشن نہ ہوتی۔ پھر یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ شعور محض خود کو کس پر نمودار کیا کرتا ہے، مقلدین شنکر یہ جواب دیا کرتے ہیں کہ یہ اس یا اُس شخص پر نمودار نہیں ہوا کرتا بلکہ اس کی اپنی ذات ہی کشف ہے۔ مگر یہ جواب ان معنوں سے بالکل مختلف ہوگا جو کہ عام طور پر اس لفظ کے لیے جاتے ہیں، کیونکہ ظہور کسی نہ کسی شخص کے لیے ہوا کرتا ہے۔ مافیہ سے پاک شعور کے خلاف سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ ہم اس طرح کی کسی چیز کا بھی تجربہ نہیں رکھ سکتے۔ اس

۳۱۱

واسطے اس کے تقدم۔ برتری اور مافیہ کو روشن کرنے کی طاقت جو اس میں فرض کی جاتی ہے۔ قابل تقسیم نہیں ہے۔ گہری اور بے خواب نیند میں سرور کی مثال بھی بے سود ہے کیونکہ اگر اس حالت میں مافیہ سے پاک شعور کا بطور سرور تجربہ ہوتا ہے۔ وہ سرور کے موضوعی تجربے کی صورت میں ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ایسے مافیہ سے پاک خیال نہیں کیا جا سکتا۔ نیند سے بیدار ہونے پر مابعد کا تجربہ شخص مدرک کو یہ اطلاع نہیں دے سکتا کہ وہ مافیہ سے پاک شعور کا تجربہ دیر تک کرتا رہا، کیونکہ اس کی کوئی شناخت نہیں ہے اور شناخت کی موجودگی اس کی نام نہاد مافیہ سے پاک صفت کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں رکھ سکتی۔

۸۔ غیر متعین (نردکلپ) علم کی تردید کی کوشش میں وینکٹ کہتا ہے کہ یہ نام نہاد غیر معین علم ایک متعین معروض کی طرف اشارہ دیتا ہے حسی تجربے کے لمحۂ اول میں ہی شے کا ادراک بطور کل بمعہ صفات بذریعہ حواس ہوا کرتا ہے بعد میں اسی معروض کو ہی تصوری صورتوں میں تعمیر کر لیا جاتا ہے۔ غیر معین مرحلے کی صفت خاص یہ ہے۔ کہ اس حالت میں شے کی کسی بھی صفت یا پہلو پر توجہ خاص نہیں دی جاتی، لیکن اگر ایسی صفات مخصوصہ پیچ و توف کے معروض کو بتلانے والی نہ ہوتیں۔ تب ایسی صفات مابعد کے مرحلۂ تعلم پر کبھی نمودار نہ ہو سکتیں اور علم غیر معین کبھی علم مشخص میں نہ بدل سکتا۔ صفات مخصوصہ کا مرحلۂ اول میں ہی ادراک ہوا کرتا ہے۔ مگر یہ صفات اس وقت معین صورت اختیار کر لیتی ہیں، جب مابعد کے لمحات میں اسی قسم کی دیگر صفاتِ مخصوصہ کو یاد کیا جاتا ہے۔ پس ایک خالص غیر معین ہستی کبھی ادراک کا معروض نہیں ہو سکتی۔

۱۹۔ اہل شنکر کا دعویٰ یہ ہے کہ ادراک ہستیٔ پاک سے ساتھ براہ راست تعلق رکھتا ہے۔ اور یہ جہالت کی وجہ سے صور مختلفہ کو اس سے منسوب کیا جاتا ہے اور اسی تعلق کے باعث وہ صورتیں بھی براہ راست ادراک کے موضوعات معلوم ہوتی ہیں، وینکٹ کہتا ہے کہ وجود اور اس کے

اعراض کو ہم بذریعۂ حواس بیک وقت محسوس کیا کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ اسی معروض کے اجزا ہوتے ہیں جو ہمارے علم کو معین بناتا ہے۔ یہاں تک کہ کلیات بھی ہمارے براہ راست علم کے معروضات ہو سکتی ہیں۔ اور جب ان کلیات کو بعد میں باہمی طور پر تمیز کیا جاتا ہے۔ تب ہی مختلف اعمال پر مشتمل ایک جداگانہ ذہنی عمل کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ نیز اگر ادراک صرف غیر معین ہستی کا ہی پتا دیتا۔ تب کیونکر مختلف اشیا اور ان کے باہمی اختلافات کے تجربے کی توجیہ کی جا سکتی ؟

۱۳۔ شنکر کے اس نظریے کی تردید کرتا ہوا کہ اختلاف کا علم خواہ بطور ایک مقولے کے اور خواہ بطور ایک صفت مخصوصہ کے باطل ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ اختلاف کا تجربہ عالمگیر ہے اور اس لیے ناقابل انکار ہے بلکہ "عدم اختلاف" کی بھی جسے بطور دلیل اکثر اوقات کام میں لایا جاتا ہے۔ خود اختلاف سے مختلف ہونے کے باعث اختلاف کی موجودگی ثابت کرتا ہے۔ تردید اختلاف کی کوئی کوشش بھی تردید وحدت پر ہی ختم ہو گی کیونکہ اختلاف اور وحدت اضافی امور ہیں اگر اس سے کوئی اختلاف نہیں ہے تو کوئی وحدت بھی نہیں ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ ہر شے اپنے ساتھ واحد اور دوسری اشیا سے مختلف ہوا کرتی ہے اور اس لیے اختلاف اور وحدت دونوں کو ہی ماننا پڑتا ہے۔

۱۴۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ ظہور عالم قابل وقوف ہونے کی حیثیت سے سیپی میں چاندی کی مانند باطل ہے۔ مگر یہ کہنے کے معنی کیا ہیں کہ دنیا باطل ہے ؟ یہ خرگوش کے سینگ کی مانند موہومہ تو ہو نہیں سکتی۔ کیونکہ یہ بات ہمارے تجربے کے خلاف ہے اور اہل شنکر بھی اس بات کو تسلیم نہیں کریں گے۔ اس کے یہ معنی بھی نہیں ہو سکتے۔ کہ دنیا ایک ایسی شے ہے۔ جو ہستی اور نیستی دونوں سے ہی مختلف شے ہے۔ کیونکہ ہم اس قسم کی کسی ہستی کو نہیں مانتے۔ نہ ہی اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ ظہور عالم سے وہاں بھی انکار ہو سکتا ہے جہاں کہ یہ حقیقی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر اس نفی کی مزید نفی نہ ہو سکے۔ تب یا تو یہ لازمی طور پر برہم کی فطرت کی ہو گی اور اس لیے ظہور عالم کے طور پر باطل ہو گی۔ اور یا اس سے مختلف۔ امکان اول کو ہم ان معنوں میں تسلیم کرتے

ہیں کہ دنیا برہم کا ایک جزو ہے۔ اگر ظہور عالم کی نفی کی جا سکے اور اسے برہم کے ساتھ ایک بھی مانا جائے۔ تب تو اس نفی کا اطلاق برہم پر بھی ہو گا۔ اگر دوسرے امکان کو لیا جائے۔ تب چونکہ اس کی ہستی نفی کی شرط یا توضیح میں مفہوم ہوتی ہے۔ اس لیے خود اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ نیز یہ بھی نہیں کہ سکتے۔ کہ بطلان کے معنی اس ہستی کے اندر ظہورِ عالم کے ہیں۔ جس میں یہ موجود ہی نہیں۔ کیونکہ دنیا کا ایسا بطلان کہ جہاں یہ موجود معلوم ہوتی ہے وہاں موجود ہی نہیں۔ بذریعۂ ادراک نہیں سمجھا جا سکتا اور اگر اس کے لیے کوئی ادراک ہی موجود نہ ہو تو کوئی انتاج بھی ممکن نہیں ہے۔ اگر ہر ایک قسم کے ادراک کو باطل خیال کیا جائے۔ تو کسی انتاج کا امکان ہی نہ رہے گا۔ کہا جاتا ہے۔ کہ ظہور عالم اس لیے باطل ہے کہ یہ انتہائی حقیقت یعنی برہم سے مختلف ہے۔ وینکٹ اس کے جواب میں کہتا ہے کہ وہ دنیا کو برہم سے مختلف تسلیم کرتا ہے اگرچہ وہ برہم سے الگ اور قابل جدائی کوئی اپنی ہستی نہیں رکھتی۔ اس پر بھی اگر یہ دلیل دی جائے۔ کہ دنیا اس لیے باطل ہے۔ کہ یہ حقیقت سے مختلف ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مختلف حقیقتیں ہوں اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ چونکہ صرف برہم ہی حقیقت واحد ہے۔ اس کی نفی لازمی طور پر باطل ہو گی۔ تب اس کا جواب یہ ہو گا۔ کہ چونکہ برہم خود حقیقی ہے۔ اس لیے اس کی نفی بھی ضرور حقیقی ہو گی۔ وینکٹ جس حقیقت یا ہستی کو دنیا کے ساتھ منسوب کرتا ہے وہ قابل ثبوت (پرمانیک) ہے۔ رامانج کی رائے میں سچائی وہ ہے۔ جو عملاً ثابت ہو سکے (دیوہاریوگیہ)۔ اور اس دعوے کا بطلان کہ دنیا جھوٹی ہے۔ دنیا کی حقیقت کے واقعی تجربے سے ثابت ہوتا ہے۔ نیز دنیا کے بطلان کو منطقی دلایل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ خود دنیا کے اندر وجود رکھنے کے باعث خود ہی باطل ہوں گی۔ مزید براں یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ برہم بھی ایک معنوں میں ممکن العلم اور دنیا بھی اسی طرح ہے۔ دلیل کے طور پر کہا جا سکتا ہے کہ برہم کو انتہائی معنوں میں ممکن العلم نہیں کہا جا سکتا۔ مگر دنیا بھی تو انتہائی معنوں میں نہیں جانی جا سکتی۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اہل شنکر اسے باطل نہ کہ سکتے۔ اور اگر یہ بات

۳۱۲

ہے تو اہل شنکر یہ دلیل کیسے دے سکتے ہیں کہ دنیا اس لیے باطل ہے۔ کیونکہ یہ جانی جا سکتی ہے۔ اس صورت میں تو برہم بھی باطل ثابت ہو گا ؟

۱۶۔ پھر یہ دلیل دی جا سکتی ہے۔ کہ اشیائے عالم اس لیے باطل ہیں۔ کہ اگرچہ ان کی ہستی یکساں حال رہتی ہے۔ مگر اس ہستی کا مافیہ بدلتا رہتا ہے چنانچہ ہم کہتے ہیں۔ ایک صراحی موجود ہے۔ ایک کپڑا موجود ہے۔ لیکن اگرچہ یہ نام نہاد ہستیاں بدلتی رہتی ہیں۔ صرف ہستی یکساں حال رہتی ہیں۔ اس لیے تغیر پذیر ہستیاں باطل ہیں اور بے تغیر ہستی حقیقی ہے۔ اب یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ تغیر کے معنی کیا ہیں ؟ اس کے معنی عینیت کا اختلاف تو نہیں ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں برہم دوسری ہستیوں سے مختلف ہونے کے باعث باطل متصور ہو سکے گا۔ اور اگر برہم کو جھوٹی دنیا کے ساتھ بعینہ ایک خیالی کہا جائے۔ تب خود برہم ہی باطل ثابت ہو گا یا حقیقی برہم کے ساتھ ایک ہونے کے باعث ظہور عالم بھی حقیقی ہو گا۔ مکانی یا زمانی تغیر بطلان کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کرتا۔ صدف میں چاندی اس لیے باطل نہیں کہ یہ اور کہیں موجود نہیں ہے۔ برہم خود ان معنوں میں تغیر پذیر ہے کہ وہ بطور غیر حقیقی ہونے کے ہستی نہیں رکھتا۔ یا بطور ایسی ہستی کے جو نہ ہست ہے اور نہ نیست تغیر کو جائز طور پر فنا خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ جب صدف میں چاندی کا دھوکا معلوم ہو جاتا ہے۔ تب بھی کوئی نہیں کہتا۔ کہ صدف میں چاندی نابود ہو گئی ہے۔ فنا (دناشن) کے معنی ایک ہستی کے مٹ جانے کے ہیں اور تضاد (بادھ) کے معنی اس کی نفی کے ہیں جو ادراک میں آئے۔ اس قسم کے جملوں میں کہ "صراحی موجود ہے"۔ "کپڑا موجود ہے" ہستی صراحی اور کپڑے کو متصف کرتی ہے لیکن صراحی اور کپڑا ہستی کو متصف نہیں کرتے۔ اور اگرچہ برہم ہر جا موجود ہے۔ لیکن وہ ہمارے اندر اس تعلیم کو بیدار نہیں کرتا کہ صراحی موجود ہے "کپڑا موجود ہے" نیز ہستی میں زمانی تغیر اس ہستی کی علت پر انحصار رکھتا ہے۔ لیکن یہ کسی شے کی ہستی کو باطل ثابت نہیں کرتا۔ اور اگر کسی خاص وقت پر عدم تنویر کو معیار بطلان خیال کیا جائے۔ تب تو برہم بھی باطل ہو گا۔ کیونکہ وہ آغاز نجات سے پیشتر خود کو روشن نہیں کرتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہم تو دائماً بذات خود روشن ہے۔ مگر حصول نجات تک اس کی تنویر کسی طرح سے

۳۱۴

مخفی رہتی ہے۔ تب اسی زور کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اس طرح ہی صراحی اور کپڑا بھی مخفی طور پر روشن رہتے ہیں۔ نیز تنویر کی ابدیت یا اس کی غیر متبائن ذات کو معیار حقیقت خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ بے عیب و نقص ہونا (نرد وشتا) ہی بذات خود منور ہونے کی ابدیت کا باعث ہے۔ اور ہستی کی ماہیت کے متعلق فیصلے سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ چونکہ صراحی اور کپڑے کی مانند معمولی اشیا ایک وقت موجود معلوم ہوتی ہیں۔ اس واسطے وہ تنویر بالذات کے ظہورات ہونے کے باعث حقیقی ہیں۔

یہاں ایک مخالف دلیل بھی پیش کی جا سکتی ہے۔ کہ جو شے باطل نہیں ہے وہ نہ تو بدلتی ہے اور نہ اس کے تواتر میں کوئی فرق آتا ہے۔ برہم باطل ہے۔ کیونکہ وہ کسی بھی اور شے کے ساتھ رشتۂ تسلسل نہیں رکھتا اور ہر ایک دوسری شے سے مختلف ہے۔

۱۷۔ مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ چونکہ ہم عالم و معلوم کے باہمی تعلق (خواہ اس کی ماہیت کچھ ہی ہو) کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ اس لیے شے مدرک یا علم کے مافیہ کو باطل ماننا پڑتا ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے۔ کہ بطلان عالم کو بطور ایک لازمی نتیجے کے پیش نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ عالم و معلوم کا باہمی تعلق معلوم سے انکار کی بجائے اس کے اقرار سے ہی ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے۔ کہ عالم اور معلوم کا باہمی تعلق منطقیانہ طور پر موہوم ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے لازمی نتیجہ یہ ہے۔ کہ معلوم باطل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعلق کا بطلان تعلق رکھنے والوں کو باطل ثابت نہیں کرتا۔ ہو سکتا ہے کہ خرگوش اور اس کے سینگ کا باہمی رشتہ غیر موجود ہو۔ مگر اس سے یہ بات تو ثابت نہیں ہوتی۔ کہ خرگوش اور سینگ دونوں ہی موجود نہیں ہیں۔ اسی استدلال کی پیروی کئے جانے پر تو معلوم بھی باطل ثابت ہو گا۔ لیکن اگر یہ دلیل دی جائے۔ کہ چونکہ عالم بذات خود روشن ہوتا ہے۔ اس لیے وہ بذات خود ثابت ہونے سے باطل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ تب اس کا جواب یہ ہے۔ کہ اگر عدم ادراک کی حالت میں بھی عالم کو بذات خود منور مانا جا سکتا ہے۔ تب اس بات کے ماننے میں کیا ہرج

۲۱۵

ہوگا۔ کہ اگر عالم کی عدم موجودگی میں معلوم کا بھی وہی درجہ مان لیا جائے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے۔ کہ اشیاء کے تعلیم کو اسی طرح بذات خود ثابت نہیں مانا جا سکتا جس طرح کہ خود ان اشیا کو۔ یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا کبھی شعور کو بھی بذات خود روشن دیکھا گیا ہے، اگر یہ کہا جائے۔ کہ شعور کا بذات خود روشن ہونا انتاج (انومان) سے ثابت ہوتا ہے۔ تب مخالفانہ دعوے کے طور پہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ مناسب استخراج کے ذریعے کائنات کا بذاتِ خود روشن ہونا بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ پھر یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا مقلد شنکر برہم کی بذاتِ خود منور ذات کو بذریعۂ استخراج ثابت کرنا چاہتا ہے۔ تب تو اس کی معروضیت سے انکار ہو سکتا ہے اور اسی طرح وہ اصلی دعوے کہ برہم کسی بھی تعلیم کا معروض نہیں ہو سکتا۔ لازمی طور پر مسترد ہو جائے گا۔

اہل شنکر در حقیقت یہ اعتراض کر سکتے ہیں کہ رامانج کے مقلدین بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ کہ اشیا روح کے نور تعلیم سے منور ہوا کرتی ہیں اور اس لیے ان کی ہستی کا دار و مدار عالم کی ہستی پر ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ مقلدین رامانج خود آگاہی کی اس ہستی کو تسلیم کرتے ہیں، جس کی نسبت سے مدرک (عالم) بھی معلوم شمار ہوتا ہے اگر اس خود آگاہی کو باطل سمجھا جائے۔ تب تو بذاتِ خود روح (آتما) بھی باطل ثابت ہوگی اور اگر اس خود آگاہی کو حقیقی مانا جائے۔ تب ان کا درمیانی رشتہ بھی حقیقی ہوگا۔ اگر خود آگاہی کو غیر مدرک مان کر بھی حقیقی سمجھا جائے۔ تب اسی مثال کی بنا پر دنیا کو بھی باوجود غیر مدرک ہونے کے حقیقی خیال کیا جا سکتا ہے۔

یہ اعتراض کہ معلوم کو اس لیے باطل خیال کیا جاتا ہے کہ منطقیانہ طور پر عالم اور معلوم کی باہمی نسبت کی ماہیت کو خیال میں لانا مشکل ہے۔ بے بنیاد ہے۔ کیونکہ صرف نسبت کی منطقیانہ ماہیت کو سمجھنے میں دقت کو دیکھ کر نسبت رکھنے والی ہستی سے انکار نہیں کیا جا سکتا، جو کہ تجربے میں ناقابل انکار طریق پر پائی جاتی ہے۔ اس لیے نسبت کو کسی نہ کسی طرح ماننا ہی پڑے گا، اور اگر نسبت کو اس لیے حقیقی مان لیا جائے کہ وہ تجربے میں آتا ہے۔ تب تو یہ دنیا بھی حقیقی ہے کیونکہ

یہ بھی تجربے میں آتی ہے؛ اگر دنیا اس لیے باطل ہے کہ یہ ناقابل توجیہ ہے۔
تب تو خود ابطال بھی اس لیے باطل ثابت ہوگا۔ کیونکہ وہ خود ناقابل توجیہ ہے۔
یہ اعتراض کہ ماضی اور مستقبل کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔
بے بنیاد ہے کیونکہ حال میں دو چیزوں کا موجود ہونا یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ
ان کے درمیان کوئی ضروری تعلق پایا جاتا ہے۔ خرگوش اور سینگ کی مثال
اس امر کی توضیح کرتی ہے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات درست ہو سکتی ہے کہ
جو اشیا حال میں موجود ہیں۔ ضروری نہیں کہ وہ آپس میں کوئی نسبت رکھتی
ہوں، لیکن حال میں کئی ایسی ہستیاں بھی موجود ہیں جو آپس میں نسبت
رکھتی ہیں اور اس طرح حال میں کئی ایسی اشیا بھی موجود ہیں۔ جو ماضی
اور مستقبل کی بعض اشیا کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ بے شک یہ بات صحیح ہے کہ
ماضی اور مستقبل کی اشیا کے درمیان رشتہ "ارتباط ممکن نہیں ہے، لیکن یہ
بات ہمارے دعوے میں کوئی فرق نہیں لاسکتی، کیونکہ زمانۂ حال میں ہستیوں
کے درمیان بعض رشتے پائے جاتے ہیں، اور حال اور مستقبل کی بعض ہستیوں
کے درمیان بھی دیگر قسم کے تعلقات موجود ہیں۔ حال۔ ماضی اور مستقبل کے تعلقات
کو تجربے سے سیکھنا پڑتا ہے، اگر ربط مکانی زمانۂ حال میں موجود ہستیوں کی
علامت خاص ہے تو ربط زمانی حال۔ ماضی اور مستقبل کی ہستیوں میں پایا جائے گا
لیکن تعلق کے معنی لازمی طور پر ربط کے نہیں ہیں۔ قرب و بعد بھی نسبت کو
مشروط کر سکتے ہیں۔ نسبتوں کو تو ایسا ہی مان لینا واجب ہے۔ جیسی کہ تجربے
میں آتی ہیں اور اپنی ماہیت مخصوصہ میں ناقابل تعریف اور بے مثال ہوتی
ہیں۔ بذریعۂ توسل ان کی توجیہ کی ہر ایک کوشش تجربے کے ساتھ تضاد میں
ختم ہوگی، اگر اس بنا پر تمام نسبتوں سے انکار کیا جائے کہ ایک نسبت مزید
نسبتوں کو فرض کرے گی، اور اس طرح استدلال دوری عاید ہوگا۔
تو اس کا جواب یہ ہے۔ کہ نسبت سے انکار کی کوشش بھی بذات خود ایک
نسبت فرض کرتی ہے اور اس لیے مخالف کے اپنے مفروضے کی رو سے ہی مسترد
ہو جاتی ہے۔ ہر ایک رشتہ بذات خود قایم ہوتا ہے، اور اپنی ہستی کے لیے

کسی دوسرے رشتے پر انحصار نہیں رکھتا۔

۱۸۔ وینکٹ شنکر کے اس خیال کی تردید کرتا ہوا کہ برہم اپنی بذات خود تنویر کا کوئی ایسا معروض نہیں رکھ سکتا، جو اس کی ذات سے خارج ہو۔ یہ دلیل دیتا ہے۔ اگر بے آغاز وقت سے برہم میں اودیا (جہالت) موجود ہو۔ تب برہم اس سے کسی طرح چھٹکارا نہیں پاسکے گا اور اس لیے نجات ناممکن ہوگی، تب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اودیا برہم سے مختلف ہے یا نہیں۔ اگر مختلف ہے تب شنکر کا مسئلہ وحدت وجود ختم ہو جاتا ہے اور اگر غیر مختلف ہے تب برہم اس سے آزاد نہیں ہو سکے گا، اور دوسرے پہلو پر اودیا کا جو برہم کی ذات میں محو ہو چکی ہے۔ خودی اور جذبات نفسانی وغیرہ کی صور مختلفہ میں ارتقا نہ ہوگا۔ اگر اس اودیا کو باطل سمجھ کر اسے برہم کی ذات مطلقہ کو ماند کرنے کے ناقابل قرار دیا جائے۔ تب اس پر بھی یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ اگر یہ بطلان برہم کی ذات کو چھپا سکتا ہے۔ تب وہ کس طرح تنویر ذات کو دوبارہ حاصل کر سکے گا۔ اور اگر یہ ایسا نہ کر سکے۔ تب اس کے معنی اس کے خاتمے کے ہوں گے۔ کیونکہ تنویر ذات تو برہم کی فطرت حقیقی ہے۔ اور اگر اودیا بطور ایک آزادانہ ہستی کے موجود رہ کر برہم کی ذات کو چھپا لیتی ہے۔ تب یہ خیال کرنا مشکل ہوگا، کہ کیونکر ایک واقعی ہستی محض علم سے نابود ہو سکتی ہے۔ رامانج کے خیال کے مطابق علم برہم کی ایک وہ صفت یا علامت مخصوصہ ہے۔ جس کی بدولت تمام اشیا برہم سے جانی جاتی ہیں، نیز تجربہ بھی بتلاتا ہے کہ عالم اپنے علم سے چیزوں کو روشن کرتا ہے اور اس طرح علم ذات عالم کی وہ صفت مخصوصہ ہے، جس کے ذریعے چیزیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱۹۔ شنکر کے اس خیال کے تردید میں کہ اودیا یا جہالت برہم میں قیام رکھتی ہے۔ وینکٹ اگیان کے تصور کی وضاحت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہاں اگیان کے معنی، عالم ہونے کی قابلیت کی نفی مطلقہ نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ قابلیت برہم کا جوہر ذاتی ہونے کے باعث کبھی نابود نہیں ہو سکتی۔ نہ ہی اس کے معنی اس جہالت کے ہیں، جو کسی تعلم کی نمو داری سے پیشتر موجود ہوتی ہے کیونکہ اہل شنکر علم کو برہم کی صفت یا علامت مخصوصہ تسلیم نہیں کرتے۔ نہ ہی اس کے معنی کسی خاص علم کی نفی کے ہیں۔ کیونکہ شعور برہم ہی وہ شعور واحد

۳۱۰

ہے۔ جسے اہل شنکر مانتے ہیں۔ نیز اگیان کو علم کی نفی بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ اسے ایک مثبت ہستی کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ جو اگیان علم کے ذریعے دور ہو سکتا ہے۔ ضروری ہے کہ وہ اسی ذاتِ دانندہ سے تعلق رکھتا ہو جو وہ علم رکھتی ہے اور لازمی طور پر اس معروض خاص سے تعلق رکھتا ہو، جس کے متعلق علم موجود نہ تھا۔ اب چونکہ مقلدین شنکر برہم کو عالم (دانندہ) تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے ممکن ہی نہیں کہ کوئی اگیان اس کے ساتھ متعلق ہو۔ مذہب رامانج کے ارکان کا خیال یہ ہے کہ افراد اسی حد تک مبتلائے جہالت ہیں، جہاں تک کہ وہ اپنی فطرت کو بذات خود منور حقایق کے طور پر نہیں جانتے، اور جہاں تک وہ خود کو اپنے اجسام۔ حواس۔ جذبات اور دیگر تعصبات و خیالات سے متلازم کر لیتے ہیں، اور جب وہ اپنی بیوقوفی سے آگاہ ہو جاتے ہیں۔ ان کی جہالت دور ہو جاتی ہے اور صرف اسی صورت میں ہی کہہ سکتے ہیں کہ جہالت علم سے دور ہوتی ہے۔ مگر یہ سب کچھ ناممکن ہوگا اگر برہم کو شعور منزہ مانا جائے۔ مذہب رامانج کے اس نظریے کی رو سے انفرادی طور پر جاننے والی ارواح اپنی ماہیتِ اصلی میں علیم کل ہیں۔ یہ صرف جھوٹے تعصب اور جذبات ہیں جو ان کے علم مطلق کو ڈھانپ لیتے ہیں اور ارواح ایسی معمولی جاننے والی معلوم ہوتی ہیں، جو حالات خاص میں ہی چیزوں کو جان سکتی ہیں۔

۲۰۔ وینکٹ بلا واسطہ وجدان (انوبھوتی) کی اس تعریف کی تردید کرتا ہوا جو کہ چت سکھاچاریہ نے اپنی تصنیف تتو پردیپکا میں اس طور پر کی ہے۔ کہ وہ مزید آگاہی کا معروض ہوئے بغیر ہی بلاواسطہ ادراک کہلا سکتا ہے۔ اس کے خلاف مندرجۂ ذیل اعتراضات اٹھاتا ہے۔　　۳۱۸

اہل شنکر کہتے ہیں کہ اگر بلا واسطہ وجدان مزید عمل تعلم کا معروض ہو سکتا ہو۔ تب یہ اپنے بلا واسطہ وجدان کی حیثیت کھو بیٹھتا ہے اور اسے دوسری اشیا مثلاً صراحی کی مانند ایک شے خیال کیا جا سکتا ہے۔ اگر بلا واسطہ وجدان کے یہ معنیٰ لیے جائیں۔ کہ یہ اپنے عمل کے وقت خود بخود روشن ہوتا ہے اور کسی اور تعلم کی روشنی کا محتاج نہیں ہوتا۔ تب اس بات کو تو رامانج بھی

تسلیم کرتا ہے۔ مزید براں یہ وجدان اپنی خود اظہاری کے موقع پر اپنے اندر آتما کا علم بھی بطور عالم کے رکھتا ہے۔ اس لیے جہاں تک کشف کے ان معنوں کا تعلق ہے۔ تنویر ذات سے انکار کرنے کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے۔

بلاواسطہ وجدان (انوبھوتی) کے الفاظ ان معنوں میں بھی مستعمل ہوتے ہیں کہ وجدان زمان و مکاں یا انفرادی قوانین سے محدود وجداگانہ انفرادی تعلمات کی صورت میں کبھی منفرد نہیں ہوتا۔ لیکن ایسا وجدان کبھی تجربے میں نہیں آتا کیونکہ ہم نہ صرف ایسے تعلمات کا ذکر کیا کرتے ہیں جو بعض اشخاص میں نمودار ہوتے ہیں یا نابود ہیں بلکہ ہم اپنے تعلمات کا ذکر بھی ماضی و مستقبل میں موجود ہونے کے طور پر کیا کرتے ہیں مثلاً میں اسے جانتا ہوں"۔ "میں اسے جانتا تھا" وذلک جو ثابت کرتے ہیں کہ تعلمات زمانی طور پر محدود ہوا کرتے ہیں۔ یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ کیا یہ بلاواسطہ وجدان برہمہ یا کسی اور شے کو روشن کر سکتا ہے۔ اگر یہ برہم کو ظاہر کرتا ہے تو یہ لازمی طور پر ایک معروض رکھتا ہے۔ اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ ایسا کرتے وقت صرف اسی شے کو ظاہر کرتا ہے جو پیشتر ہی خود بخود نمودار ہو رہی ہے۔ تب بھی یہ ایک شے کو ظاہر کرنے والا ہوگا اگرچہ وہ شے پہلے ہی سے ظاہر ہو رہی تھی۔ اس سے مقالہ زیر بحث ادید توستی اپروکش دیو ہا یوگتیوم (نامعلوم ہو کر بھی بطور معلوم کام میں لانے کے قابل) کی دو اصطلاحوں میں تضاد واقع ہوگا۔ کیونکہ مذکورہ بالا دلایل کی پیروی کرتے ہوئے، اگرچہ برہم کو بلاواسطہ خیال کیا جائے۔ تو بھی یہ وجدان کا معروض ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور اگر بطور امکان دیگر یہ وجدان برہم کے علاوہ کسی اور شے کو ظاہر کرتا ہے تب یہ بات مخالف کو ایک ایسے نتیجے پر پہنچنے کے لیے مجبور کر دے گی جو نہ صرف اسے منظور نہیں بلکہ تباہ کن ہے۔

۳۱۹

ٹھیک جس طرح کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ وہ صراحی، کپڑے یا نارنگی کو جانتا ہے۔ اسی طرح وہ کہہ سکتا ہے۔ کہ وہ دوسرے شخص کی یا اپنی آگاہی کو جانتا ہے۔ اس طرح ایک آگاہی ایک دوسری شے کی مانند کسی دوسری آگاہی کا معروض ہو سکتی ہے اگر ہم دوسرے کی آگاہی سے آگاہ نہیں ہو سکتے۔ تو ذہنی

مفاہمت کے لیے زبان کا استعمال بند ہو جانا چاہیے۔
اگر بلا واسطہ وجدان بذات خود آگاہی کا معروض نہیں ہو سکتا تو اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ وہ بالکل ہی نامعلوم ہے۔ اور اس سے اس کی ہستی بھی موہوم متصور ہو گی۔ یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ حقایق موہومہ اس لیے ادراک میں نہیں آتیں کہ وہ موہومہ ہیں[1]۔ حقایق اس لیے موہوم نہیں ہو جایا کرتیں کہ وہ ادراک میں نہیں آ سکتیں کیونکہ اول الذکر بیان میں جو لزومیت پائی جاتی ہے وہ مشروط نہیں ہے۔ اہل شنکر یہ نہیں کہیں گے کہ بلا واسطہ وجدان کے علاوہ تمام حقایق موہومہ ہیں، نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ حقایق موہومہ اس لیے بلا واسطہ وجدان نہیں ہوتیں کہ وہ موہوم ہیں۔ مگر اس حالت میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ اشیا (صراحی وغیرہ) اس لیے بلا واسطہ وجدان نہیں ہیں کہ وہ صراحی وغیرہ ہونے کی صفات مخصوصہ رکھتی ہیں۔ یہاں جس امر پر تاکید درکار ہے۔ وہ یہ ہے کہ معمولی اشیا بلا واسطہ وجدان نہیں ہوا کرتیں۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ جانی جاتی ہیں بلکہ اس لیے کہ وہ صفات مخصوصہ رکھتی ہیں۔ یہ دلیل کہ کسی ہستی کو اس لیے وجدان بلا واسطہ نہیں کہ سکتے کہ وہ جانی جاتی ہے۔ بالکل ہی ناقص ہے۔

۲۱۔ اہل شنکر انفرادی تعلقات کی پیدایش سے منکر ہیں۔ ان کے خیال میں تمام نام نہاد تعلمات اس لیے نمودار ہوا کرتے ہیں۔ کہ اودیا اپنی مختلف حالتوں میں بذات خود روشن شعور منزہ کے تعلق میں آیا کرتی ہے۔ اس خیال کی تردید کرتا ہوا وینکٹ کہتا ہے، کہ یہ امر واقعہ کہ تعلمات نمودار ہوا کرتے ہیں۔ عالمگیر تجربے سے ثابت ہوتا ہے۔ اگر شعور منزہ دائماً موجود ہو اور انفرادی تعلمات سے انکار کیا جائے۔ تب تو تمام اشیا کو بیک وقت نمودار ہو جانا چاہیے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے۔ کہ شعور منزہ تو ہر وقت موجود ہوتا ہے۔ لیکن مختلف تعلمات کی نموداری دیگر حالات علتی کے اجتماع سے مشروط ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ ایسی غیر محدود تعداد میں شرایط علتی جو شعور منزہ کو مشروط کرتی ہیں ان کی موجودیت خود اہل شنکر کے اپنے فتوے کے

۳۲۰

---

[1] ۔ شت دوشنی ۔ ۱۱ ۔ ۲۸ ۔

خلاف ہو گی۔ کیونکہ یہ بات ان کے ناقابل مصالحت مسئلۂ وحدتِ وجود کی تعلیم کی مخالف ہو گی۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ صورعلمیہ درحقیقت شعور منزہ کی فطرت کو بدل دیتی ہیں تو شعور منزہ تغیر پذیر ثابت ہو گا، اور یہ بات شنکر کے دعوے کے خلاف ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ صورتیں شعور منزہ پر جیسا کہ وہ ہے باہر سے عاید ہوتی ہے اور اس طرح عاید ہونے پر وہ اشیائے مخصوصہ خود شعور سے نمو پاتی ہیں۔ تو مطلب یہ ہوا کہ اس غرض سے کہ کوئی شے روشن (نمودار) ہو ایسی نموداری کو شعور منزہ کی فطرت پر ایک جھوٹی بات عاید کرنے سے حاصل کرنا ہوگا۔ اگر اشیا کی براہ راست نموداری ممکن نہیں ہے تو شعور منزہ کی فطرت پر ایک جھوٹی بات عاید کرنے کے لیے ایک اور جھوٹی بات عاید کرنی ہوگی۔ اور پھر اس کے لیے ایک اور۔ اسی طرح غیر محدود استدلال دوری لازم ہوگا۔ اگر یہ ٹھگنا باطل نہیں ہے تب شعور تغیر پذیر ثابت ہونے سے پرانا اعتراض پھر نمودار ہوگا۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ اشیا کی نموداری حالات کے اجتماع اور شعور منزہ کی فطرت کی کسی امداد خاص پر انحصار نہیں رکھتی تب تو تمام اشیا (چونکہ وہ سب کی سب شعور منزہ سے تعلق رکھتی ہیں)۔ بیک وقت روشن ہوسکیں گی نیز اگر تمام تعلمات شعور منزہ کی فطرت پر جھوٹ موٹ تھوپے گئے ہیں۔ تب تو کسی خاص تعلم مثلاً صراحی کے جھوٹ موٹ عاید ہونے پر کوئی اور شے موجود نہ ہوگی۔ اور اس کا نتیجہ عدم پرستی ہوگا۔ یہ سوال بھی ہو سکتا ہے کہ اگر اہل شنکر اس وجہ سے دنیا کی بود سے انکار کرنے پر آمادہ ہیں کہ اس کے اور اسے جاننے والے کے درمیان کوئی رشتہ قایم نہیں ہو سکتا۔ تب وہ برہم کے ساتھ ایسی دنیا کے تعلق ہونے کا دعوے کس طرح کر سکے گا؟

دوسرے پہلو پر دیکھیں۔ تو ہم سب کا تجربہ اس امر کی تصدیق کرتا ہے کہ ہم تعلمات کا وجود میں آنا۔ قایم رہنا اور گزرنا جانتے ہیں اور جب وہ ہم سے گزر چکتے ہیں۔ تب سوائے ادراکی تجربے کے ہمیں گزشتہ اور آیندہ واقعات سے آگاہ ہونے میں کوئی دقت پیش نہیں آیا کرتی۔ اس واسطے یہ اعتراض کہ حال کی آگاہی ماضی یا مستقبل کے واقعات سے

تعلق نہیں رکھ سکتی۔ نادرست ہے اور یہ اعتراض کہ ماضی یا مستقبل کی حقایق کی آگاہی اس لیے نہیں ہو سکتی۔ کہ وہ اب موجود نہیں ہیں۔ غیر صحیح ہے۔ کیونکہ زمانہ ماضی و مستقبل کی حقایق اپنے مخصوصہ تعلقات زمانی میں موجود رہتی ہیں۔ آگاہی کی صحت علم تباین میں ہے نہ کہ لمحۂ حاضر کی کسی ہستی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ ورنہ لمحۂ حاضر کے ادراک موہوم کو بھی درست خیال کرنا پڑے گا۔ چونکہ ایک ایسی آگاہی سے آگاہ ہونا ممکن ہے جو موجود نہیں ہے۔ مگر براہ راست اور بلا واسطہ شناسائی اور انتاج سے وجود میں آتی ہے۔ انفرادی آگاہی کی پیدایش سے شنکر کا انکار غیر صحیح ہے۔ رامانج کے نظریے کے مطابق اس میں شک نہیں کہ علم کو ابدی مانا گیا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی تسلیم کی گئی ہے کہ یہ علم زمانی صفات مخصوصہ اور نیز حالات مخصوصہ رکھتا ہے۔ اس لیے جہاں تک ان صفات مخصوصہ اور حالات کا تعلق ہے۔ خاص مجموعی حالات کے زیر اثر علم کی پیدایش اور خاتمہ ممکن ہوں گے۔ پھر یہ اعتراض کہ چونکہ شعور منزہ بے آغاز ہے اس لیے متغیر نہیں ہو سکتا۔ نادرست ہے۔ کیونکہ خود اہل شنکر اودیا کو بے آغاز بھی مانتے ہیں اور تغیر پذیر بھی۔

اس خصوص میں یہ بات بھی بتلائی جا سکتی ہے کہ نام نہاد مافیہ سے خالی شعور تجربے میں پہلے کبھی موجود نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ بے خواب نیند اور غشی کی حالتوں میں بھی شعور کا تعلق مدرک سے ہوتا ہے اور اس لیے وہ بالکل ہی مافیہ سے خالی نہیں ہوتا۔

۲۲۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ شعور منزہ اس لیے نہیں بدلتا کہ یہ پیدا شدہ نہیں ہے اگر غیر متبدل لفظ کے معنی یہ ہوں۔ کہ اس کے لیے بھی منتفی نہیں۔ تب یہ بات جتلائی جا سکتی ہے۔ کہ اہل شنکر اگیان کو غیر مخلوق مانتے ہوئے بھی اسے فنا پذیر خیال کرتے ہیں اس لیے کوئی شے بھی اس وجہ سے غیر فانی نہیں ہو سکتی کہ وہ غیر مخلوق ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ جہالت کا فنا ہونا بذات خود باطل ہے۔ تب اسی زور کے ساتھ یہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ تمام اشیا کا فنا ہونا بھی باطل ہے۔ علاوہ ازیں چونکہ اہل شنکر کسی تغیر کو بھی حقیقی نہیں مانتے۔ تب ان کی یہ دلیل کہ غیر مخلوق ہستی تغیر پذیر نہیں ہوتی۔ مسترد ہو جاتی ہے۔ برہم کے متعلق شنکر اود

۳۲۱

رامانج کے تصورات میں یہ فرق ہے کہ ننکر کے خیال میں برہم مطلقاً لاتغیر اور لاصفت ہے۔ اور رامانج کی رائے میں برہم وہ حقیقت مطلقہ ہے۔ جس کے اندر دنیا اور انفرادی ارواح اور ان میں واقع ہونے والے تمام تغیرات شامل ہیں۔ یہ اسی حد تک لاتغیر ہے۔ جہاں تک کہ تمام حرکی تغیر اندر سے نمودار ہوتا ہے اور اس سے باہر کچھ بھی موجود نہیں جو اس پر اثر انداز ہو سکے۔ دوسرے الفاظ میں وہ ذات مطلقہ اگرچہ اپنے اندر تغیر پذیر ہے۔ مگر مطلقاً بذات خود مکمل و قایم اور بالکل ہی کسی بھی خارجی شے سے غیر متاثر ہے۔ ۳۲۲

۲۳۔ اہل ننکر کہتے ہیں۔ کہ چونکہ شعور غیر مخلوق ہے۔ اس لیے یہ کثیر الوجود نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جو شے بھی کثیر الوجود ہوتی ہے۔ وہ صراحی کی مانند مخلوق و مصنوع ہوا کرتی ہے۔ اگر یہ شعور منزہ ہی ہے۔ جو مایا کے شرط لگانے والے عناصر اودیا سے کثیر الوجود معلوم ہوتا ہے۔ تب اس بارے میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر شعور منزہ کو کسی اور شے سے تمیز نہیں کیا جا سکتا تو کیا وہ جسم کے ساتھ ایک ہو سکتا ہے جو کہ ننکر کے نظریے کے خلاف ہے اور اگر یہ جواب دیا جائے، کہ جسم اور شعور منزہ کے درمیان نام نہاد اختلاف ایک جھوٹا اختلاف ہے۔ تب اسے تسلیم کرنا پڑے گا اور یہ بات اہل ننکر کے اس نظریے کے خلاف ہو گی جو برہم کو لاتغیر مانتا ہے پھر اگر جسم اور شعور منزہ میں حقیقی اختلاف سے انکار کیا جائے۔ تب اس سے یہ نتیجہ نکلے گا۔ کہ جو اشیا درحقیقت صراحی کی مانند مختلف ہوتی ہیں وہ مخلوق ہوتی ہیں لیکن اہل ننکر کی رائے میں صراحی وغیرہ بھی برہم سے مختلف نہیں ہیں۔ اس لیے مذکورۂ بالا بیان تائید کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ مزید براں چونکہ اودیا غیر مخلوق ہے تو اہل ننکر کے اصول کے مطابق یہ برہم سے مختلف نہ ہو گی۔ مگر اس نتیجے کو قبول کرنے میں اہل ننکر بہت سست ہوں گے۔ یہ بھی نہیں کہ سکتے کہ ایک آگاہی دوسری آگاہی سے اس بنا پر مختلف نہیں ہوا کرتی۔ کہ مختلف قسم کی آگاہیاں سوائے اس کے کچھ نہیں۔ کہ وہ ایک ہی شعور پر نمودی صورتیں باہر سے عاید ہو گئی ہیں۔ جب تک ہم اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔ ہم صرف ظاہری اختلاف اور مختلف صورتوں کا ہی ذکر کرتے ہیں اور اگر ظاہری صور مختلفہ

کو مان لیا جائے۔ تب یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مختلف نہیں ہیں۔ پھر یہ کہا جاتا ہے، کہ ایک ہی چاند لہراتے ہوئے پانی میں کئی چاند معلوم ہونے لگتا ہے۔ اسی طرح ایک ہی آگاہی ہے۔ جو کثیر التعداد معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ سب کی سب بعینہ ایک ہی ہوتی ہیں اس کا جواب یہ ہے، کہ یہ مثال ہی باطل ہے۔ چاند کا نقش اور چاند ایک ہی شے نہیں ہوتے۔ اسی طرح نمود ات بھی آگاہی کے ساتھ ایک نہیں ہوتیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ تمام عکسی چاند باطل ہوتے ہیں۔ تب اسی مثال کی بنا تمام آگاہیاں بھی باطل ہو سکتی ہیں۔ اور اگر تمام آگاہیوں کی بنیاد کے طور پر ایک ہی شعور حقیقی موجود ہو۔ تب تمام آگاہیوں کو یکساں طور پر حقیقی یا باطل کہنا پڑے گا۔ اور یہ نظریہ کہ اصول شعور انفرادی تعلمات سے کوئی اختلاف نہیں رکھتا غیر معقول ہے۔ کیونکہ مقلدین رامانج شعور کے ایک اصول مجرد کے قائل ہی نہیں ہیں۔ ان کی رائے میں تمام تعلمات مخصوص اور انفرادی ہوا کرتے ہیں۔ اس خصوص میں یہ بتلانا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل رامانج کی رائے کے مطابق شعور افراد مختلفہ میں بطور صفات ابدی موجود رہتا ہے یعنی ہو سکتا ہے، کہ وہ حالات و شرائط کے مطابق تبدیل ہو جائے۔ ۲۲۲

۲۴۔ شعور منزہ کے لاصفت ہونے کی خاصیت پر معترض ہوتا ہوا وینکٹ کہتا ہے، کہ لاصفت ہونا بھی ایک صفت ہے۔ یہ صفت دیگر صفات سے صرف منفی ہونے کے لحاظ سے مختلف ہے اور منفی صفات کو بھی اسی طرح قابل اعتراض سمجھا جانا چاہیے جس طرح کہ مثبت صفات کو۔ پھر اہل تنکر برہم کو مطلق اور ناقابل تغیر مانتے ہیں اور یہ بھی صفات ہیں۔ اگر یہ جواب دیا جائے۔ کہ یہ صفات باطل ہیں۔ تب ان کی مخالف صفات غیر باطل ہوں گی۔ یعنی برہم تغیر پذیر ثابت ہوگا۔ مزید براں یہ سوال کیا جا سکتا ہے، کہ کس طرح برہم کے لاصفت ہونے کی خاصیت کا فیصلہ کیا گیا ہے۔ اگر یہ فیصلہ دلیل سے نہیں کیا گیا۔ تب یہ مفروضہ ناقابل تسلیم ہے اور اگر از روئے عقل یہ نتیجہ نکالا گیا ہے تو لازمی طور پر برہم میں دلیل کے لیے جگہ ہو گی اور برہم اس صفت سے موصوف ٹھہرے گا

۲۵۔ وینکٹ اہل تنکر کے اس مفروضے سے انکار کرتا ہے، کہ شعور

اس لیے آتما ہے، کہ یہ خود بخود ظاہر ہے۔ کیونکہ جو شے خود کو خود پر ظاہر کرے یا خود بخود ظاہر ہو۔ وہ آتما ہے۔ اس تعریف کے مطابق تو خوشی اور غمی بھی آتما کے ساتھ ایک ہوں گے۔ کیونکہ وہ بھی خود بخود ظاہر ہوتے ہیں۔ مزید براں وینکٹ کہتا ہے، کہ ظہور علم مطلقاً غیر مشروط نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ یہ اظہار ایک ذاتِ مدرک کے لیے ہوا کرتا ہے۔ کسی بھی اور ہر ایک شے کے لیے نہیں۔ یہ امر واقعہ ظاہر کرتا ہے، کہ یہ ظہور آتما سے مشروط ہوتا ہے اور یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ علم کا انکشاف صرف علم پر نہیں ہوتا بلکہ ایک طرف تو آتما پر ہوتا ہے اور دوسری طرف اشیا پر ان معنوں میں کہ وہ بھی اس علم کے اجزائے ترکیبی ہوتی ہیں۔ نیز یہ بات عالمگیر تجربے سے ثابت ہو چکی ہے، کہ شعور آتما نہیں ہے۔ اور یہ سوال بھی کیا جا سکتا ہے کہ اگر شعور اور آتما ایک ہی شے ہیں۔ تب یہ شعور لاتغیر ہے یا تغیر پذیر۔ امکان دیگر تو نا قابل تقسیم ہو گا۔ صورت اول میں یہ سوال کیا جا سکتا ہے، کہ یہ لاتغیر شعور کوئی سہارا بھی رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر کوئی سہارا نہیں رکھتا تب یہ کس طرح بے سہارے قایم رہتا ہے؟ اور اگر یہ سہارا رکھتا ہے۔ تب اس سہارے کو ذات مدرک (دانندہ) خیال کر سکتے ہیں جیسا کہ اہل رامانج مانتے ہیں۔ یہاں یہ امر بھی قابل توجہ ہے، کہ علم ایک صفت یا خاصیت ہونے کے باعث اس شے کے ساتھ ایک اور واحد نہیں ہو سکتا۔ جو اس صفت یا خاصیت کو رکھتی ہے۔

۲۶۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ آتما شعور منزہ ہے۔ اس لیے آغاز کا ادراک بطور "میں" باطل ہے اور اس لیے "میں" کا تصور خواب گراں اور نجات میں نہیں ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے۔ اگر بے خواب نیند میں "میں" کا تصور نہیں ہوتا۔ تب تو خود آگاہی کا تواتر نا ممکن ہو گا۔ بے شک یہ بات درست ہے، کہ گہری نیند میں "میں" کا تصور صاف طور پر تجربے میں نہیں آتا۔ مگر اس بنا پر وہ اس وقت غیر موجود تو نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ آتما کا تواتر بطور "میں" کے لازمی طور پر اس امر واقعہ میں مفہوم ہوتا ہے، کہ اس کا تجربہ صاف طور پر گہری نیند سے پیشتر اور بعد میں ہوا کرتا ہے جن لیے

۳۲۴

یہ ضرور رہی اس گہری نیند کی حالت میں برقرار رہتا ہوگا اور یہ خود آگاہی بذات خود ماضی وحال کے ساتھ بطور تواتر تعلق رکھتی ہے۔ اگر یہ "میں" کا تصور گہری نیند میں معدوم ہوتا تب تجربے کے تواتر کی توجیہ نا ممکن ہوتی۔ یہ ایک بدیہی صداقت ہے کہ دانندہ کی عدم موجودیت میں علم اور جہالت دونوں ہی کوئی ہستی نہیں رکھتے۔ نیز یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ تجربے کا تواتر گہری نیند میں شعور منزہ یا اودیا کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ شعور منزہ تجربات کا مخزن نہیں ہو سکتا۔ اور اگر اودیا ایسے تجربات کا مخزن ہے تو وہی جاننے والی ہوگی اور یہ بات ممکن نہیں۔ اور شناخت اور یادداشت نا قابل توجیہ ہو جائے گی۔ کیونکہ جو تجربہ اودیا کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اسے وہ ہستی یاد نہیں کر سکتی جس کی طرف "میں" کا تصور اشارہ دیتا ہے۔ مزید براں نیند سے بیدار ہونے والے شخص کا یہ تجربہ کہ "میں اتنی دیر بڑے مزے سے سو یا گیا" ظاہر کرتا ہے۔ کہ جس ہستی کی طرف "میں" کا تصور اشارہ دیتا ہے وہ گہری نیند کے اندر بھی تجربے میں آ رہی تھی۔ بلکہ بے خواب نیند کا یہ تجربہ بھی کہ "میں اس قدر نیند بھر کر سویا۔ کہ مجھے اپنی بھی سدھ بدھ نہ رہی" ثابت کرتا ہے کہ اس حالت میں آتما کا تجربہ بلا لحاظ جسمانی اور دیگر زمانی و مکانی تعلقات کے ہو رہا تھا۔ اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ "میں" کا تصور جس ہستی کی طرف اشارہ کرتا ہے وہ بحالت نجات نہیں رہ سکتی۔ کیونکہ اگر نجات میں اس ہستی کا وجود نہ رہے تب تو کوئی بھی اس کے حصول کے لیے کوشاں نہ ہوگا۔ اور نجات کے وقت صرف لا صفت شعور منزہ موجود ہونے کے معنی تو آتما کی فنا ہوں گے۔ اور کوئی شخص بھی اپنی نابودگی میں دلچسپی نہ رکھے گا۔ اس کے علاوہ اگر "میں" کے تصور سے ظاہر ہونے والی ہستی کوئی حقیقی ہستی نہیں ہے تب تو اہل شنکر کا یہ خیال کہ اکثر اوقات "میں" کے تصور سے ظاہر ہونے والی ہستی جسم یا حواس کے ساتھ بالکل ایک ہو جایا کرتی ہے۔ بے معنی ہوگا۔ اگر دھوکا اس لیے پیدا ہوتا ہے، کہ شعور منزہ پر جسم و حواس کی مانند ظہورات باطلہ عاید کئے جاتے ہیں۔ تب ہم اس حالت میں یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ "میں" کا دھوکا بطور جسم و حواس ہوتا ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کہ بطور "میں" آتما کا تجربہ دو اجزا رکھتا ہے ایک شعور منزہ جو ابدی اور حقیقی ہے اور دوسرا انانیت جو صرف

۳۲۵

بے بود ہے۔ کیونکہ اگر "میں" کے تجربے میں ایسا ہو سکتا ہے۔ تب اس اور اس کے معروضی تجارب میں بھی ایسا ہونا ممکن ہو گا۔ مزید براں اگر یہ بات ہو۔ تب کسی خاص تجربے کے تعلق میں اس کے معروضی یا موضوعی ہونے میں کیونکر امتیاز ہو سکے گا؛ اس لئے یہ بات وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ "میں" کی ہستی ہی آتما کی اصلی ذات ہے۔

۲۷۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ آتما کا تصور بطور عالم اس لئے جھوٹا ہے۔ کیونکہ انتہائی حقیقت جو بذات خود منور برہم ہے۔ مطلقاً لاتغیر ہے۔ آتما کو دانندہ کی صفت مخصوصہ سے متصف کرنا اس کی فطرت کے خلاف ہو گا۔ اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ اگر دانندہ ہونے کا امر واقعہ تغیر پذیری ثابت کرتا ہے۔ تو ہونا اور تنویر بالذات بھی تو ایک خاصیت ہی ہے اور اس لئے یہ بھی آتما کی فطرت کے ساتھ یکجا نہ ہو سکیں گے۔ علم کی حالتوں میں تغیرات کسی طور پر بھی آتما کی غیر متغیر فطرت پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ تعلقات کے تغیر کے ساتھ خود آتما متغیر نہیں ہوا کرتا۔

۲۸۔ یہ بات معلوم العوام ہے۔ کہ اہل شنکر شعور منزہ کو ان تمام ظہورات اور اشکال کا شاہد خیال کرتے ہیں۔ جو اس کے روبرو پیش ہوتے ہیں۔ اور اس کے شاہد ہونے کے باعث ہی وہ علم میں نمودار ہوتے ہیں۔ شعورِ شاہد کی بدولت ہی شعور کا تواتر و تسلسل برقرار رہتا ہے اور بے خواب نیند میں جو سرور تجربے میں آتا ہے۔ وہ بھی اسی شاہد پر ہی نمودار ہوتا ہے۔ اہل رامانج اس شعورِ شاہد سے منکر ہیں کیونکہ ایسا کرنا ان کے لئے ضروری نہیں۔ ان کا مطلب تو اسی ذات مدرک سے ہی حل ہو جاتا ہے۔ جس کے شعور کو بیداری، خواب اور بے خواب نیند کی حالتوں میں بھی مسلسل طور پر برقرار سمجھا گیا ہے۔ وینکٹ کہتا ہے۔ کہ ظہور مسرت جو شعور منزہ کے ساتھ ایک ہے۔ شعور منزہ کی بذات خود روشن ہونے کی فطرت میں ہی مفہوم ہے۔ یہ امر بھی قابل توجہ ہے۔ کہ بے خواب نیند میں لذات محسوسات کا ظہور نہیں ہو سکتا اور اگر یہ بات درست ہو۔ تب بے خواب نیند میں تجربہ سرور کی توجیہ کے لئے شعور شاہد ماننے

کی ضرورت ہی کیا ہے ؟ چونکہ برہم ایک حقیقی عالم نہیں ہے۔ اس لیے شاہد اور عالم کے تصورات ایک ہی معنی نہیں رکھتے۔ یہ صرف کشف بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر یہ بطور برہم کے کشف ذات ہو۔ تب تو شعور شاہد کے توسل کی ضرورت ہی نہیں رہ جاتی۔ اور اگر یہ انکشاف اودیا سے تعلق رکھتا ہے۔ تب اس کے تعلق سے برہم بھی باطل ہو گا۔ یہ ہو نہیں سکتا کہ شعور شاہد کا فعل برہم کی ذات کے ساتھ ایک ہو اور پھر بھی اودیا کی فطرت میں شریک ہو۔ کیونکہ یہ برہم اور اودیا دونوں کے ساتھ ایک نہیں ہو سکتا۔ اگر شعور شاہد کا فعل باطل ہے۔ تب اور کئی شاہدوں کو تسلیم کرنا پڑے گا اور اس کا نتیجہ غیر محدود استدلال دوری ہو گا۔ اس لیے شعور شاہد کے متعلق خواہ کسی طرح سے ہی غور کیا جائے۔ یہ دلیل اور تجربے کے ساتھ مطابقت نہیں رکھ سکتا۔

۲۹ - ۳۰ - وینکٹ کہتا ہے۔ کہ اہل شنکر کی یہ رائے غلط ہے۔ کہ شاستروں کی شہادت ادراکی تجربے سے بڑھ کر معتبر ہوتی ہے۔ نفس الامر میں ادراکی تجربے کے بغیر شاستروں کا علم ممکن ہی نہیں۔ اس لیے شاستروں کی تعبیر اس طرح کرنی چاہیے۔ کہ وہ ادراکی علم کی شہادت سے تخالف نہ رکھتی ہو۔ اس لئے چونکہ ادراک ہمارے اردگرد کثرت کی موجودیت ثابت کرتا ہے۔ شاستروں کی وہ تفسیر جو اس تجربے کو باطل ثابت کرنا چاہتی ہے۔ یقیناً نادرست ہے۔ مزید برآں اہل شنکر اس امکان کو ثابت کرنے کے لئے کئی توضیحات باطلہ پیش کرتے ہیں۔ کہ باطل ذرائع سے صحیح علم حاصل کیا جا سکتا ہے (مثلاً حوف جو موہوم سانپوں سے پیدا ہوتا ہے۔ حروف کے ذریعے چیزوں کا اظہار۔ حروف کے اجتماعات جو خطوط کے اجتماعات ہوتے ہیں) لیکن وینکٹ یہ جواب دیتا ہے، کہ ان تمام صورتوں میں جہاں جھوٹ ہمیں سچائی کی طرف راہنمائی کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے وہاں جھوٹ ہمیں سچائی کی طرف نہیں لے جایا کرتا بلکہ ہم ایک صحیح علم کے ذریعے دوسرا صحیح علم حاصل کرتے ہیں چونکہ لکیریں بعض اشیا کی صحیح علامات ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کی نمایندگی کرتی ہیں اور کوئی بھی ایسی توضیح پیش نہیں کی جا سکتی۔ جن میں جھوٹ سچائی کی طرف

لے جاتا ہو۔ اس لئے اگر انتہائی معنوں میں شاستر باطل ہیں جیسا کہ اہل شنکر کہیں گے۔ تب یہ بات ناممکن ہو گی۔ کہ ان کے ذریعے صحیح علم حاصل ہو سکے۔

۳۱۔ اہل شنکر کا یہ نظریہ کہ صحیح علم کے ذریعے اسی زندگی میں قبل از مرگ وہ نجات قابل حصول ہے جسے وہ جیون مکتی یا نجات عندالحیات کہتے ہیں رامانجیوں کے لئے قابل تسلیم نہیں۔ جن کا خیال ہے۔ کہ صحیح علم کے ذریعے نہیں بلکہ صحیح اعمال صحیح جذبات جو صحیح علم سے تعلق رکھتے ہوں۔ ان کے ذریعے نجات حاصل ہوتی ہے۔ آتما سے اشیائے دنیوی کے تعلق کا خاتمہ تب ہی ممکن ہے جب جسم نابود ہو جاتا ہے۔ وینکٹ بتلاتا ہے، کہ جب تک جسم رہتا ہے۔ انتہائی حقیقت کا ادراک بطور واحد ناممکن ہے۔ کیونکہ ایسا شخص مرتے دم تک جسم اور لواحقات کی ہستی سے آگاہ رہنے کے لئے مجبور ہوتا ہے۔ اگر کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ جسم برقرار رہتا ہے۔ لیکن یہ بالکل باطل اور غیر موجود دیکھا جاتا ہے۔ تب اس کے معنی تو عملاً بے جسم ہونا ہی ہوں گے اور اس لئے نجات عندالحیات اور نجات بعد الممات کے درمیان بھی کوئی امتیاز ہی ممکن نہ ہوگا۔

۳۲۔ مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ اگیان (جہالت) علم کا متضاد ہونے پر بھی ایک مثبت شے ہے۔ کیونکہ یہ ادراک۔ استنتاج اور شاستروں کی سند سے جانا جاتا ہے۔ وینکٹ اس کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے، کہ اگر اگیان کو علم کا متضاد خیال کیا جائے۔ تب یہ اسی حالت میں ایسا ہوتا ہے، کہ یہ علم کی نفی کر دے یعنی اگر وہ نفی کی نوعیت کا ہو۔ اس نفی میں صاف طور پر ایک ما فیہ علم مفہوم ہو گا۔ اگر یہ بات مان لی جائے۔ تو وہ ما فیہ علم لازمی طور پر معلوم ہو گا۔ ورنہ اس کی طرف نفی کا اشارہ ممکن ہی نہیں۔ اس بارے میں اہل شنکر کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے، کہ علم کی نفی اور وہ ما فیہ جس کی طرف یہ اشارہ دیتا ہے۔ ایسی دو غیر پابند اشیا ہیں کہ ان میں سے ایک کی نفی کا علم اس بات کو لازم نہیں ٹھہراتا۔ کہ ما فیہ کو بھی جانا جائے۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے، کہ نفی علم تناقص بالذات ہے۔ اس کا صاف جواب یہ ہے، کہ جس طرح نفی کی صورت میں جہاں نفی کا معروض نفی کا تباین ہوتا ہے۔ اسی طرح

باب ۲۰

جہاں علم کے تمام مافیہوں کی نفی ہوا کرتی ہے۔ کسی بھی مافیہ کی موجودیت اس کی تردید کرتی ہے۔ چنانچہ یہ تجربہ "کہ میں کچھ نہیں جانتا" کسی قسم کے بھی علم سے رد ہو جائے گا اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ ہو سکتا ہے۔ علم کی نفی اور اس کا تجربہ اس طرح دو مختلف لمحات پر ہو، کہ تجربہ اور نفی ایک دوسرے کو رد نہ کریں تب یہ جواب دیا جا سکتا ہے، کہ ادراکی تجربہ صرف ان چیزوں کو جانا کرتا ہے۔ جو زمانۂ حال میں موجود ہوتی ہیں۔ اگرچہ بے خواب نیند کے دوران میں اگیان کے مفروضہ تجربے کی صورت میں اگیان کے تجربے کو بذریعہ استخراج معلوم خیال کیا جا سکتا ہے اور ایسے ادراک کی حالت میں کہ "میں جاہل ہوں" میں خود کو یا کسی اور شے کو نہیں جانتا صاف طور پر اگیان کا ادراک پایا جاتا ہے۔ اس لئے یہ بات ناممکن ہے کہ "میں" ادراک بھی حاصل کرے اور جاہل بھی رہے۔ اس طرح کا ادراک جہالت ایک مہمل بات ہوگی۔ نیز تجربۂ نفی لازمی طور پر ایک محل کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ محل کا علم موجود ہے اور یہ بات عالمگیر نفی کے اس تجربے کو رد کر دے گی جس میں کسی طرح کا بھی علم موجود نہیں ہوتا۔ مگر یہ کہا جا سکتا ہے، کہ ادراک جہالت کے معنی تجربۂ نفی نہیں ہیں بلکہ ایک مثبت شے کا تجربہ ہیں۔ اس لئے مذکورۂ بالا مناقشے میں اٹھایا ہوا اعتراض اس پر عاید ہی نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگیان کا مثبت مقولہ جو بذریعہ ادراک براہِ راست تجربے میں آتا ہے۔ یہ معنی رکھ سکتا ہے۔ کہ وہ ایک ایسی ہستی سے تعلق رکھتا ہے۔ جو علم کے متضاد ہے۔ کیونکہ اگیان میں ا کا حرف نفی یا تو غیر موجودگی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے یا نفی کے طور پر۔ اگر یہ بات ہے۔ تب یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ تجربۂ تضاد میں دو اصطلاحات شامل ہوتی ہیں۔ ایک جو مخالفت کرتی ہے اور دوسری وہ جس کی مخالفت ہوتی ہے۔ اس طرح پر اگیان کے تجربے میں علم بھی شامل ہوگا اور اس لیے جب اگیان کا تضاد نمودار ہو رہا ہو تو کس طرح اگیان کا ادراک ہو سکے گا؟ اس لئے یہ امر صاف ہے کہ اگیان کو محض نفی تصور کرنے کی بجائے ایک مثبت ہستی خیال کرنا بے سود ہے۔

مثبت اگیان کا تصور کوئی بھی ایسا نیا مقصد پورا نہیں کر سکتا۔ جو اس کا تصور بطور نفی علم مساوی طور پر حاصل نہ کر سکتا ہو۔ اگر ایک مثبت ہستی یہ قابلیت رکھ سکتی ہے، کہ ظہور برہم کی وسعت کو محدود کر سکے۔ تو ایک نفی بھی ایسا کر سکتی ہے۔ خود اہل شنکر اس بات کے قایل ہیں۔کہ علم اس جہالت کو دور کر کے نمودار ہوتا ہے جو پیدایش علم سے پیشتر کی نفی ہے (پراگ بھاد)۔ اور اس طرح وہ ایک طرح سے مانتے ہیں۔ کہ اگیان اپنی منفی فطرت رکھتا ہے۔ ہستی کا فرضیہ تجربہ اپنے اندر ایک تضاد کا تصور رکھتا ہے۔ صرف اس امر سے کہ مگدھ (سست) کا لفظ اپنے ساتھ کوئی حرف نفی نہیں رکھتا۔ یہ ظاہر نہیں ہوتا۔ کہ اس میں نفی کے مفہوم موجود نہیں ہیں۔ پس بذریعۂ ادراک مثبت جہالت کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ یہ کہا گیا ہے کہ اگیان کی موجودیت اس مفروضے کی بنا پر بذریعۂ انتاج ثابت کی جا سکتی ہے۔ اگر روشنی تاریکی کو دور کرنے سے چمکا کرتی ہے تو علم بھی مثبت جہالت کے دفعیے سے روشن ہوتا ہے۔ انومان (استنتاج) ایک صورت علمیہ ہونے کے طور پر ضرور ہی کسی ایک جہالت کو دور کرنے والا ہوگا جو اس کے عمل کو روک رہی تھی۔ چونکہ یہ اگیان خود بخود ظاہر نہ ہو سکتا تھا اس لئے ایک اور اگیان ماننا پڑے گا۔ جو اسے چھپائے ہوئے تھا۔ اور جسے دفع کیے بغیر یہ ظاہر نہ ہو سکتا تھا۔ اس طرح غیر محدود رجعت پیش آئے گی۔ اگر اگیان کو چھپانے والا خیال کیا جائے۔ تب انومان (انتاج) جہالت کو براہ راست مٹانے والا خیال کیا جا سکتا ہے۔ جب کبھی علم بعض امور کو روشن کرتا ہے۔ تب اسے ان کے متعلق جہالت کو دور کرنے والا بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ شاستر بھی مثبت اگیان کے تصور کی تائید نہیں کرتے۔ اس لئے مثبت اگیان کا تصور بالکل ہی نادرست ہے۔

۴۔ یہ مفروضہ کہ اگیان جیووں میں رہتا ہے۔ برہم میں نہیں۔ باطل ہے۔ اگر اگیان جیو کے اندر اس کی حقیقی ذات میں رہنے والا خیال کیا جائے۔ تب تو وہ درحقیقت برہم میں ہی رہنے والا ہوگا۔ اگر یہ فرض کیا جائے، کہ اگیان جیووں میں رہتا ہے۔ ان کی قدرتی حالت میں نہیں

باب ۲

بلکہ اس معمولی فطرت میں جو دوبارہ جنم وغیرہ پایا کرتی ہے۔ تب اس کے یہ معنی ہوں گے، کہ اگیان کا تعلق مادی شے سے ہے اور اس لئے یہ کبھی دور ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ ایک جیو کی مادی حدود کبھی اگیان کے دفیعے کی خواہش مند نہیں ہو سکتیں۔ اور نہ یہ خود اسے دور کرنے کی طاقت رکھتا ہے۔ پھر یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ وہ اگیان جو جیوؤں کے درمیان اختلاف کا موجب ہے۔ مختلف صورتوں میں ایک ہوتا ہے یا کثیر التعداد۔ اگر وہ ایک ہو۔ تو کسی ایک جیو کے نجات پانے پر کل اگیان دور ہو جائے گا اور سبھی جیو نجات یافتہ ہو جائیں گے۔ دوسری صورت میں اس امر کا تعین کرنا بہت مشکل ہے۔ کہ انفرادی جیوؤں کے مابین پہلے اودیا نمودار ہوتی ہے یا اختلاف، اور اس طرح استدلال دوری (انیوانیہ آشرے) عاید ہو گا کیونکہ مقلدین شنکر جیوؤں کے مابین اختلاف کی حقیقت کے قایل نہیں ہیں۔ اس مسئلے میں کہ اگیان برہم سے تعلق رکھتا ہے اور جیوؤں کے درمیان اختلاف باطل ہے۔ جیوؤں کے اختلاف کے مطابق اگیان کا اختلاف ماننے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ بہرحال یہ کہنا پڑتا ہے، کہ اودیا خواہ حقیقی شے ہو اور خواہ فرضی، یہ جیوؤں کے اختلاف کی توجیہ نہیں کر سکتی۔ پھر اگر ان اگیانوں کو جو جیوؤں کا اختلاف پیدا کرنے والے سمجھے جاتے ہیں۔ برہم میں موجود فرض کیا جائے۔ تب برہم نہیں جانا جا سکتا۔ اس نظریے میں کہ اگیان جیوؤں میں رہتے ہیں۔ یہ پرانی مشکل پیش آتی ہے کہ آیا اودیاؤں کا اختلاف ابتدائی ہے یا جیوؤں کا اختلاف پہلے کا ہے۔ اگر اس مشکل کو یہ کہہ کر حل کرنے کی کوشش کی جائے، کہ یہ رجعت بیج اور کونپل کی مانند ایک استدلال دوری نہیں ہے۔

۴۳۰

تب یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس مفروضے میں کہ جو اگیان جیوؤں میں اختلاف پیدا کرتے ہیں وہ ان جیوؤں کے ہی سہارے رہتے ہیں۔ اس استدلال دوری کے لئے کوئی گنجایش نہیں رہ جاتی۔ جو بیج کونپل کو پیدا کرتا ہے وہ خود کو پیدا نہیں کرتا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ سابقہ جیوؤں کی اودیا بعد کے جیوؤں کو پیدا کرتی ہے۔ تب تو جیو بھی فانی ثابت ہوں گے۔ پس خواہ ہم کسی طور پر بھی اس نظریے کو ثابت کرنے کی کوشش کریں۔ کہ اودیا جیوؤں میں رہتی ہے۔ ہم

قطعی طور پر نا کامیاب رہتے ہیں۔

الم۔ کہا جاتا ہے کہ اودیا کا نقص (دوش) برہم سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر یہ نقص جہالت برہم سے کوئی علیحدہ شے ہے۔ تب درحقیقت اس کے معنی اقرار ثنویت ہوں گے۔ اور اگر یہ برہم سے جدا نہیں۔ تب خود برہم ان تمام غلطیوں اور دھوکوں کے لئے ذمے دار ہوگا جو اودیا سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ اور چونکہ برہم ابدی ہے۔ اس لئے غلطیاں اور دھوکے بھی ابدی ہوں گے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ غلطیاں اور دھوکے اس وقت نمودار ہوا کرتے ہیں۔ جب برہم کسی معاون علت سے متلازم ہوتا ہے۔ تب اس کے متعلق بھی وہی پرانا سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ کہ آیا وہ معاون علت یا علل برہم سے مختلف ہیں یا نہیں اور نیز وہ حقیقی ہیں یا غیر حقیقی۔ پھر یہ علت معاون برہم اور جیو کی وحدت کے صحیح علم کی پیدائش سے پیشتر کی نفی ہونے کی فطرت نہیں رکھ سکتی۔ کیونکہ اس حالت میں شنکر کا پیش کردہ مسئلۂ جہالت (اگیان) ثنویت بالکل ہی غیر ضروری اور غیر مطلوب ہو جائے گا۔ مزید براں اس قسم کی نفی برہم کے ساتھ واحد نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اگر ایسا ہو تو صحیح علم کی نمود داری اور جہالت کی فنا کے ساتھ خود برہم کا ہی خاتمہ ہو جائے گا۔ پھر چونکہ برہم سے باہر ہر ایک شے باطل ہے۔ اگر کوئی ایسی شے موجود ہے جو برہم کی روشنی کو روکتی یا مسخ کرتی ہے (اگر یہ مسخ کسی معنوں میں حقیقی ہو) تب تو وہ شے بھی برہم ہوگی اور چونکہ برہم ابدی ہے۔ اس لئے یہ مسخ بھی ابدی ہوگا۔ اور اگر اس نقص کو جو رکاوٹ کا باعث ہوتا ہے۔ غیر حقیقی اور بے آغاز خیال کیا جائے۔ تب بھی یہ کسی علت پر انحصار رکھے گا اور اس کا نتیجہ غیر محدود استدلال دوری ہوگا۔ اور اگر یہ کسی علت پر انحصار نہیں رکھتا تب تو یہ برہم کی مانند ہوگا۔ جو کسی نقص کا سہارا لئے بغیر خود بخود جلوہ نما ہوتا ہے۔ اور یہ بات مہمل ہے اور اگر یہ فرض کیا جائے، کہ یہ نقص خود کو اور دوسروں کو پیدا کر لیتا ہے۔ تب تو تخلیق عالم کسی اور نقص کا سہارا لئے بغیر ہی ظہور پذیر ہو جائے گی۔

باب ۲

اگر یہ کہا جائے کہ اس بات کو قبول کرنے میں کوئی غیر معقولیت نہیں ہے کہ نقص خود کو ٹھیک اسی طرح پیدا کر لیتا ہے جس طرح کوئی دھوکا بالکل اپنی ساخت کے مانند ہوا کرتا ہے یعنی اسی کا خود ساختہ ہوتا ہے۔ تب تو اہل شنکر خود ہی اپنے خیالات کو رد کرنے والے ہوں گے۔ کیونکہ وہ یقیناً تخلیق عالم کو

۲۲۱

عل نقایص سے ہی منسوب کیا کرتے ہیں۔ اگر اودیا بذات خود کوئی عاید کیا ہوا دھوکا نہیں ہے۔ تو یہ یا تو واقعی ہوگی یا موہوم۔ اگر اسے موہومی بناوٹ اور ایک پیداوار خیال کیا جائے تو یہ بے آغاز نہ ہوگی اور اگر یہ آغاز رکھتی ہے تو اسے ظہور عالم سے متمیز نہیں کیا جا سکتا۔ اگر وہم اور اس کی بناوٹ کو ایک ہی شے خیال کیا جائے۔ تب وہی پرانی مشکل کہ اودیا اپنی بناوٹ سے ہی خود کو پیدا کر لیتی ہے۔ برابر پیش آتی رہے گی۔ پھر اگر اودیا کسی اور نقص کے تعاون کے بغیر ہی خود کو برہم کے روبرو نمودار کرتی ہے تو یہ ابداً ہی ایسا کرتی رہے گی اگر یہ کہا جائے۔ کہ جب اودیا ختم ہوگی تو اس کا ظہور بھی ختم ہو جائے گا۔ تب بھی ایک مشکل پیش آتی ہے جو اہل شنکر کے اپنے مسئلے سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ ان کی تعلیم کے مطابق تنویر اور اس شے کے درمیان جو منور ہوتی ہے۔ کوئی فرق نہیں ہے اور ان کے مابین کوئی علتی عمل نہیں ہے، جو شے منور ہوتی ہے۔ اسے اصول تنویر سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اودیا اسی وقت تک ظہور پذیر رہتی ہے۔ جب تک علم نمودار نہیں ہوتا۔ تب کیا یہ نہیں کہ سکتے۔ کہ طلوع علم کے پیشتر کی نفی ظہور عالم کی علت ہے اور اودیا کا ماننا غیر ضروری ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ نفی کو ظہورات عالم کی بوقلموں پیدایش کا سبب قرار نہیں دیا جا سکتا تو اسی زور سے یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اثبات کو گوناگوں ظہور عالم کا پیدا کرنے والا خیال کیا جا سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ آنکھ کے ثبت نقایص اکثر اوقات بہت سے دھوکوں کو پیدا کیا کرتے ہیں۔ تب دوسرے پہلو سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ امتیازات اور اختلافات کا عدم مشاہدہ بھی اکثر اوقات کئی طرح کے دھوکوں کی پیدایش کا موجب ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ نفی زمانے سے محدود نہیں ہوتی۔ اور اس لئے

وہ زمانے کے حالات مختلفہ میں طرح طرح کے ظہوراتِ عالم پیدا کرنے کے ناقابل ہے اور اس وجہ سے مثبت جہالت کا ماننا ہی بہتر ہے۔ تب اسی زور کے ساتھ یہ سوال کیا جا سکتا ہے، کہ کس طرح یہ بے آغاز جہالت جو کسی بھی زمانی خاصیت سے مشروط نہیں ہے۔ صحیح علم کی نمو داری تک مشروط بزمان ظہورات مختلفہ عالم پیدا کر سکتی ہے۔ اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے۔ کہ اودیا کی ایسی ہی فطرت اور خاصیت ہے۔ تب جایز طور پر یہ پوچھا جا سکتا ہے، کہ نفی کی ہی ایسی ہی فطرت مان لینے میں کیا ہرج ہوگا؟ یہ بات کم از کم ہمیں مثبت جہالت کے ایک عجیب و غریب اور غیر مطلوب مسئلے کے اقرار سے بچاتی ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ نفی بے صورت اور متجانس ہونے سے اس میں تغیرات خاصیت کا امکان نہیں ہے جب کہ اودیا مثبت ہونے کے باعث تغیرات خاصیت کے سلسلوں میں سے گزر سکتی ہے۔ اس خصوص میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ تغیرات خاصیت کے تواتر کے سوا اودیا کی کوئی فطرت نہیں ہے۔ اگر یہ بات ہے۔ تب چونکہ یہ اودیا کی فطرت ہے کہ دو مختلف قسم کے تغیرات کے سلسلوں میں سے گزر سکتی ہے۔ اس لئے ہمیشہ ہی ہر ایک طرح کے دعوکوں کا امکان ہے۔ نیز اسے تغیر خاصیت کا معلول بھی خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اودیا کو ہی تو اس قسم کے معاملات کی علت فرض کیا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ اودیا بذات خود ایک جداگانہ ہستی ہے۔ جو اپنی خاصیت کے اس ظہور سے مختلف ہے۔ جو مدرک ہوتا ہے تو پھر اس کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے کے متعلق وہی پرانا سوال اٹھ کھڑا ہوگا۔ اگر اسے حقیقی مانا جائے تو ثنویت لازم آئے گی، اور اگر اسے غیر حقیقی مانا جائے تو اترِ زمان و مکاں کی مختلف شرایط سے مشروط ظہوراتِ مختلفہ کی صورت میں اس کا تو غیر محدود پیش قیاسوں کو پہلے ہی سے فرض کرنے والا ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اسبات کے فرض کرنے میں کوئی منطقیانہ خامی نہیں ہے کہ تغیرات کے پہلے سلسلے مابعد کے سلسلوں کو غیر متناہی طور پر معین کرتے ہیں۔ تب اس بات کی توجیہ کے لئے اودیا کا ماننا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بات معقولیت کے ساتھ فرض کی جا سکتی ہے کہ کسی خارجی علت کا سہارا لئے بغیر ہی برہم کے اندر تغیرات نمودار

ہوتے رہتے ہیں۔ اور یہ اعتراض کہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ براہم سیرت کے ایسے تغیرات مختلفہ (حقیقی یا غیر حقیقی) میں سے گزر رہا ہے۔ لازمی طور پر اس نتیجے کی طرف لیجانے والا ہوگا کہ ان تغیرات سے پرے کوئی برہم نہیں ہے۔ نادرست ہے۔ کیونکہ ہمارا ادراکی تجربہ ثابت کرتا ہے کہ مٹی کے ڈھیلے کا ایسی تبدیلیوں سے گزرنا مٹی کے وجود کو رد نہیں کر دیتا۔ اس قسم کے نظریے کی رو سے برہم تمام ظہورات کی بنیاد خیال کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے پہلو پر جھوٹ اودیا فرض کرنے کا ہی نتیجہ ہے کہ ہم جائز طور پر ایک بنیاد کی ہستی کا اعلان نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جھوٹ کی بنیاد بھی بذات خود جھوٹ ہوگی۔ اس لئے اگر برہم کو اس کی بنیاد خیال کیا جائے تب وہ خود ہی باطل ثابت ہوگا اور اس کا نتیجہ مذہب نیستی ہوگا۔

پھر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اودیا خود بخود نمودار ہوتی ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ ایک شے موہوم ہوگی اور اگر یہ ایسا کرتی ہے۔ تب پھر یہ سوال ہوگا کہ یہ نموداری اودیا کی فطرت رکھتی ہے یا نہیں۔ اگر وہ رکھتی ہے تو وہ برہم کی مانند بذات خود منور ہوگی اور برہم اور اودیا کے درمیان کوئی فرق ہی نہ ہوگا اور اگر اودیا کی صفت نموداری برہم سے تعلق رکھتی ہے۔ تو چونکہ برہم ابدی ہے۔ ایسا کوئی وقت ہی نہ آئے گا۔ کہ جب اودیا نمودار نہ ہوگی۔ چمک دمک کو برہم یا اودیا میں سے کسی کی صفت بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ ان میں سے کسی کو بھی اس کا جاننے والا خیال نہیں کیا جاتا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ سیرت بطور عالم ایک دھوکے کے عاید ہونے سے ظہور میں آتی ہے۔ تب یہ اعتراض ہوگا۔ کہ اس طور دھوکا عاید ہونے کے معنی اس وقت تک ناقابل فہم ہوں گے۔ جب تک اودیا کے تصور کو صاف نہ کیا جائے۔ سیرت بطور عالم ایک موہومہ دھوکے کی بنا پر ممکن ہوتی ہے اور مذکورۂ بالا مفروضے کی رو سے موہومہ دھوکا ایک ذات مدرک فرض کرنے پر ممکن ہوتا ہے۔ اگر اس کا باعث برہم ہے تو برہم کے ابدی ہونے کے باعث یہ موہومہ دھوکا بھی ابدی ہوگا۔ اور اگر اس کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے تو تمام التباس عالم ہی بغیر کسی سبب کے ہوگا۔

مزید براں اودیا کے سہارے کا کوئی تصور بھی قابل فہم نہیں ہے۔ اگر

یہ کوئی سہارا نہیں رکھتی تو یہ بھی برہم کی مانند بے سہارا ہوگی یا حقایق موہومہ کی مانند ہوگی۔ اگر یہ سہارا رکھتی ہے اور یہ سہارا براہم کی فطرت کا ہے۔ تب یہ خیال کرنا مشکل ہے کہ کس طرح پاک برہم اس ناپاک اودیا کا سہارا ہو سکتا ہے۔ جو اس کی متضاد ہے۔ اگر اس مفروضے میں حل ڈھونڈا جائے کہ ناپاک اودیا باطل اور غیر حقیقی ہے تو یہ بات معقولیت کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اگر یہ باطل ہے تو اسے ختم کرنے کی کوشش کے کچھ معنی ہی نہ ہوں گے۔ اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے، کہ اگرچہ یہ غیر موجود ہے مگر یہ نمود بے بود رکھتی ہے اور کوشش یہی ہوا کرتی ہے، کہ اس نمود بے بود کو ختم کر دیا جائے۔ تب بھی اس کا یہ جواب ہوگا۔ کہ اس کی مانند اس کی نمود بھی تو باطل ہے۔ اگر یہ مانا جائے، کہ اگرچہ یہ باطل ہے لیکن یہ ہمیں نقصان پہنچا سکتی ہے۔ تو اس کا بطلان برائے نام ہوگا۔ کیونکہ درحقیقت اس کے اثرات کو حقیقی مان لیا گیا ہے۔ اگر برہم کو اس کے مشروط یا محدود پہلو میں اودیا کا سہارا مان لیا جائے۔ تب چونکہ محدودیت کسی اور اودیا کے باعث ہوگی۔ اس لئے اس سے صرف پراگندگی پیدا ہوگی۔ اگر یہ کہا جائے کہ اودیا مشروط یا غیر مشروط برہم سے بالکل الگ ایک اور ہستی کا سہارا رکھتی ہے۔ تب اس خیال کو ترک کرنا پڑے گا، کہ برہم اودیا کا سہارا ہے اور پھر اس سہارے کے لئے اور سہارا دریافت کرنے میں دیگر مشکلات کا سامنا ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ سہارے کی توجیہ شرایط کی بنا پر کی جا سکتی ہے۔ تب یہ تصور کرنا مشکل ہوگا۔ کہ کس طرح ایک ظرف کی فطرت کی شرط (آدھارا کاروپادھی) بے سہارا ہو سکتی ہے۔ اگر مزید سہارے فرض کئے جائیں۔ تب غیر محدود استدلال دوری لازم آئے گا۔ اس کے علاوہ یہ اگر کہا جائے۔ کہ باطل کو سہارا درکار نہیں ہوتا۔ تب یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اہل شنکر کے خیال کے مطابق سہارے کو بنیاد سمجھا جاتا ہے۔ جس کی بنا پر وہم نمودار ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر صراحی کو بھی ایک دھوکا سمجھا جاتا ہے۔ مزید براں اودیا کا تجربہ باطل کوئی بھی موہومہ یا محدود ادراک نہیں ہے۔ مثلاً خودی یا دیگر ذہنی حالات کا تجربہ۔ کیونکہ یہ تو اودیا کے معلولات خیال کئے جاتے ہیں۔ اگر وہ ایسے نہیں ہیں تو وہ ضرور ہی

باب ۲۰

دیگر نقایص کے باعث ہوں گے اور وہ دوسرے نقایص کے سبب ہوں گے اور اس طرح غیر محدود استدلال دوری لازم آئے گا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ اودیا اس کے تجربے سے الگ کوئی شے نہیں ہے۔ تب چونکہ کل تجربہ برہم کی ذات کا ہے۔ خود برہم ہی باطل ثابت ہوگا۔ اور اگر اودیا برہم کی فطرت کو ڈھانپ کر خود کو بطور برہم ظاہر کرتی ہے۔ تب تمام کشف پاک کے گم اور ضائع ہو جانے پر اودیا بھی جو اس کے ذریعے نمودار ہوتی ہے۔ قدرتی طور پر ختم ہو جائے گی۔ اور اگر برہم کے طور پر ظاہر ہوتی ہے اور اس کی اپنی فطرت چھپ جاتی ہے۔ تب چونکہ برہم کا ہی ظہور ہو رہا ہے۔ اس لئے قید کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ یہ بات صاف ظاہر ہے، کہ یہ بطور اودیا اور بطور برہم خود کو ظاہر نہیں کر سکتی۔ کیونکہ یہ بات متباین بالذات ہوگی۔ علم ہمیشہ جہالت کو دور کرتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ ٹھیک جس طرح آئینہ ایک تصویر پیش کرتا ہے جس میں آئینے کی صفت مخصوصہ اور اصلی چہرے چھپ جایا کرتے ہیں اسی طرح اودیا بھی خود کو ظاہر کرتی ہوئی خود کو اور برہم کو چھپا لیتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک میک ہو جانے (تا دا تمیا دھیاس) کے تمام دھوکوں میں اختلاف کا عدم مشاہدہ ہی غلطی کا موجب ہوا کرتا ہے۔ چہرے اور آئینے کے دھوکے کا سبب اس بات کو نہ دیکھنا ہے کہ چہرہ آئینے سے فاصلے پر ہے۔ لیکن برہم اور اودیا میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے اس قدر نزدیک ترین محل میں نہیں ہے، کہ دوسرے ان دھوکوں کی مثال کی روشنی میں ان کے واہمہ عینیت کا مقابلہ کیا جا سکے جو اس قسم کے قرب کا سہارا رکھتے ہیں۔ اگر اودیا کے بارے میں یہ کہا جائے۔ کہ چونکہ یہ کوئی جوہر نہیں ہے۔ اس لئے وہ تمام نکتہ چینی جو تمام حقیقی اور موجود اشیا پر کی جا سکتی ہے۔ اس پر عاید نہیں ہو سکتی۔ ایسا مسئلہ تو مذہب نفی کی مانند ہوگا۔ کیونکہ عدم پرست لوگوں کا بھی یہی خیال ہے کہ کوئی بھی نکتہ چینی ان کے مسئلے کو چھو نہیں سکتی۔

۲۴۔ مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ اودیا اور مایا دو مختلف تصورات ہیں۔ مایا وہ ہے۔ جس سے دوسرے دھوکا کھاتے ہیں، اودیا وہ ہے۔ جو خود کو دھوکا

دیتی ہے۔ مایا کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی معنی بھی اس استعمال کو مطمئن نہیں کر سکتا جو کہ اہل شنکر کیا کرتے ہیں۔ یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ مایا جس کا سہارا برہم مانا جاتا ہے۔ یہ ایک صفت خاص رکھتی ہے کہ وہ اپنی صور مختلفہ کو دوسروں پر ظاہر کرتی اور انھیں دھوکا دیتی ہے۔ اس حالت میں اسے اودیا سے تمیز کرنا مشکل ہو گا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ اودیا صرف یہی محدود معنی رکھتی ہے، کہ وہ سیپی میں چاندی کی مانند ادراکات باطلہ پیدا کرتی ہے۔ تب تو مایا کو بھی اودیا کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ بھی دنیا کی نمود باطل دکھلایا کرتی ہے۔ اس امر کے لئے کوئی بھی دلیل نہیں ہے، کہ صدف میں نقرے کے ادراک باطل کے سبب کو اودیا خیال کیا جائے اور ان نسبتہً صحیح تر تعلمات کو جو ایسے ادراکات باطلہ کی تردید کرتے ہیں۔ اودیا کا نام نہ دیا جائے۔ ایشور کو بھی مبتلائے اودیا خیال کیا جا سکتا ہے چونکہ وہ علیم کل ہے۔ وہ ان تمام انفرادی ارواح کا علم رکھتا ہے۔ جن کا مادہ ترکیبی ابطال کے سوا کچھ نہیں۔ اگر ایشور دھوکوں کا علم نہیں رکھتا۔ تو وہ علیم کل نہیں ہے۔ یہ خیال غلط ہے، کہ مایا برہم کے سوائے ہر ایک شے کو اس کی فطرت باطلہ کے طور پر ظاہر کرتی ہے۔ کیونکہ اگر برہم ظہور عالم کو خود دھوکے میں مبتلا ہوئے بغیر ہی باطل جانتا ہے تو بھی برہم کی جہالت کی تردید بہت مشکل ہو گی۔ اور اگر برہم تمام اشیا کو دوسرے کے دھوکوں کے طور پر جانتا ہے تب وہ لازمی طور پر دوسروں کو اور انھیں وجود میں لانے والے دھوکوں کو بھی جانتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ برہم خود مبتلائے اودیا ہے۔ اس امر کا تصور کرنا مشکل ہے، کہ کس طرح کوئی خود مبتلائے وہم ہوئے بغیر عدم صحت کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ کیونکہ عدم صحت عدم محض نہیں ہے۔ بلکہ کسی ایسی شے کی نمود ہونا ہے جو در اصل موجود نہیں ہوتی۔ اگر برہم دوسروں کو مبتلائے وہم دیکھتا ہے۔ تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ برہم اپنی مایا سے دوسروں کو دھوکا دیتا ہے۔ ایسے جادوگر کو خیال میں لانا ممکن ہے۔ جو جھوٹی چالوں کے ذریعے اپنے جادو کا تماشا دکھلانے کی کوشش کرتا ہو۔ لیکن اگر برہم صرف اپنے باطل خیالات کے ذریعے دوسروں کو

باب ۲۰

اپنا تماشائے جادو دکھلانے کی کوشش کرے۔ تو وہ سچ مچ پاگل ہوگا۔ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ مایا اور اودیا میں یہ فرق ہے، کہ اودیا تجربات موہومہ کو پیدا کرکے ارواح مدرکہ کے نقصان کی موجب ہوتی ہے۔ لیکن برہم جوان نمودی ارواح اوران کے تجربات کو جانتا ہے۔ وہ مایا کے ذریعے ہی ایسا کرتا ہے جو اسے کوئی ضرر نہیں پہنچا سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مایا کسی کو بھی گزند نہیں پہنچاتی۔ تب اسے ایک دوش (عیب) خیال نہیں کرسکتے۔ یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے، کہ نقایص صرف سچائی اور غلطی کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ مفید یا مضر اثرات سے ان کا کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ مگر یہ خیال قابل تسلیم نہیں۔ کیونکہ سچائی اور غلطی عملی قیمت بھی رکھتے ہیں اور جو کچھ بھی غلط ہے۔ وہ ضرر رساں ہوتا ہے اگر یہ بات نہ ہوتی۔ تب کوئی شخص بھی غلطیوں کو دور کرنے کے لئے بیقرار نہ ہوتا۔ اگر یہ دلیل دیجائے، کہ مایا برہم کا نقص نہیں بلکہ اس کی ایک صفت ہے تب یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اگر ایسا ہو تو کوئی بھی اسے دور کرنے کے لئے بیتاب نہ ہوگا۔ اگر مایا برہم کی صفت ہوتی اور ایسی عظیم شخصیت کا کوئی مقصد پورا کرتی۔ تو ناچیز انفرادی ارواح کی کیا مجال تھی۔ کہ اسے دور کرنے کا خیال بھی دل میں لاتیں ؟ اگر وہ ایسا کرتیں تو ایک قادر مطلق ہستی کے عملی مفاد کو ضرر پہنچانے کی قابلیت رکھنے والی ہوتیں۔ مایا بغیر کسی سبب کے خود بخود نابود نہیں ہوسکتی۔ ورنہ ہمیں مسئلہ عارضیت کا قایل ہونا پڑے گا۔ اگر مایا ابدی اور حقیقی ہوتی۔ تب اس کے معنی اقرار ثنویت ہوتے۔ اگر مایا کو برہم کے وجود میں شامل خیال کیا جائے۔ تب چونکہ برہم صرف بذات خود منور رہے تا با اس کے اندر شامل ہونے سے وہ ان اوہام عالم کو پیدا کرنے کی طاقت نہ رکھ سکے گی جو اس سے منسوب کئے جاتے ہیں، نیز اس صورت میں مایا ابدی ہونے سے باطل نہ ہوگی۔ نیز اگر برہم سے مایا کے ظہور کو حقیقی مانا جاوے۔ تب تو برہم کی جہالت بھی حقیقی ہوگی۔ اور اگر یہ برہم سے ایک ظہور باطل ہے تو یہ فرض کرنا بے معنی ہوگا۔ کہ برہم اپنے کھیل میں مایا کو ایک اوزار کے طور پر استعمال کیا کرتا ہے۔ یہ کہنا بالکل فضول ہے کہ برہم ایک بچے کی مانند

۴۳۶

تصاویر باطلہ کے ساتھ کھیلا کرتا ہے۔ نیز اگر جیو اور برہم ایک ہی شے ہوں تب یہ خیال غیر معقول ہوگا، کہ جیووں کی جہالت برہم پر عاید نہیں ہوتی اور اگر برہم اور جیو درحقیقت ایک دوسرے سے مختلف ہوں تب ان کی عینیت کے علم سے نجات کا امکان کیونکر ہوگا؟ پس مایا اور اس سے مختلف اودیا کا تصور بالکل ہی ناقابل فہم ہے۔

۴۳۔ اہل شنکر کہتے ہیں کہ واحدانہ عینیت کا علم نجات دیتا ہے۔ ایسا علم برہم گیان سے مختلف ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ اگر یہ علم ایک خالی از مافیہ چیز ہے۔ تب تو یہ کوئی علم ہی نہیں۔ چونکہ اہل شنکر کی رائے میں علم وہ ذہنی حالت ہے۔ جو کسی مافیہ کے ساتھ تعلق رکھتی ہو۔ یہ علم برہم گیان کے ساتھ ایک بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر ایسا علم نجات پیدا کر سکتا ہے۔ تب پاک برہم گیان بھی تو ایسا کر سکتا تھا۔ کہا جا سکتا ہے کہ صدف میں نقرے کے دھوکے میں جب کہ "اس" کی اپنی صفت مخصوصہ میں سچی تابش پائی جاتی ہے۔ تب وہ نقرے کی نمود باطلہ کی تردید کے ہم پلہ ہوتی ہے اور اس ظہور عینیت کو۔ جو برہم کی حقیقی فطرت دکھلاتا ہے۔ وہم عالم کا

متباین خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "اس" کی ہستی بطور صدف اور نمود نقرہ میں کوئی عینیت نہیں ہوا کرتی۔ اس طرح ایک علم دوسرے کی تردید کر سکتا ہے۔ مگر اب جو امر زیر بحث ہے اس میں تصور عینیت کے اندر کوئی ایسا عنصر جدید نہیں پایا جاتا۔ جو پہلے برہم گیان کے اندر موجود نہ ہو۔ اگر تصور عینیت کو ایک مافیہ سے بھرا ہوا علم مانا جائے۔ تب یہ برہم گیان سے مختلف ہوگا اور خود باطل ہونے کے باعث غلطی کو دور نہ کر سکے گا۔ اور وہ مثال جس میں کسی معلوم شے کو دوسری بار جانا پہچانا جاتا ہے۔ شنکر کے نظریے کی تائید نہیں کرتی لیکن اس میں دوبارہ جان پہچان کا وہ علم وہی نہیں ہوا کرتا۔ جو کہ ابتدائی وقوف پر ہوا تھا۔ حالانکہ تصور عینیت کو برہم گیان کے ساتھ بعینہ ایک خیال کیا جاتا ہے۔ نیز اگر یہ خیال کیا جائے۔ کہ ایک مافیۂ خاص کی ذہنی حالت دھوکوں کو دور کرتی ہوئی برہم گیان نمودار کرتی ہے۔ تب تو دھوکے بھی واقعی ہستیاں ہوں گے۔ کیونکہ وہ بھی دوسری اشیا کی مانند منہدم ہو سکتے ہیں۔

باب ۲۸

اگر یہ کہا جائے کہ تصور عینیت مایا کے ساتھ محدود ہونے کی صورت میں برہمہ کی طرف اشارہ کرتا ہے تب تو وہی حالت ہو گی۔ جو شعور شاہد کے ذریعے دنیا کی مخلوقات موہومہ کے ظہور میں ہوتی ہے۔ اور ایسا ظہور غلطیوں کو دور نہیں کر سکے گا۔

پھر یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا وہ علم جو یہ خیال پیدا کرتا ہے، کہ برہم کے سوا سب کچھ باطل ہے۔ بذات خود عدم صحت پیدا کرنے والا متصور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بات تباین بالذات ہو گی۔ اگر ظہور عالم کے باطل ہونے کے تصور کو بھی باطل خیال کیا جائے۔ تب تو دنیا کو حقیقی ماننا پڑے گا، اگر یہ کہا جائے کہ جیسے کسی زن عقیمہ کے فرزند کی موت کے مفروضے میں زن عقیمہ کا فرزند اور موت دونوں ہی باطل ہوتے ہیں۔ اس طرح دنیا اور اس کا بطلان دونوں ہی باطل ہیں۔ اگر ظہور عالم کا بطلان حقیقی ہو۔ تب تو اس کے معنی اقرار ثنویت کے ہوں گے۔

پھر دیکھیے۔ اگر انتاجات (انومان) ظہور عالم کی تردید کرتے ہوں۔ تب یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہ ہو گی۔ کہ صرف عینیت کی تعلیم دینے والے ویدانت شاستروں کے استماع سے ظہور عالم کی تردید ہو سکے گی۔ اگر خود برہم ہی ظہور عالم کی تردید کو وجود میں لاتا ہے۔ تب برہم کے ابدی ہونے کے باعث وہم عالم کا وجود ہی نہ ہو گا۔ پھر برہم اس کی اپنی ذات پاک میں وہم عالم کے عمل کی امداد کرنے والا مانا جاتا ہے۔ ورنہ کوئی وہم بھی ظہور پذیر نہ ہو سکتا۔ یہ ایک عجیب سا مسئلہ ہے، کہ اگرچہ برہم اپنی ذات پاک میں وہم کا معاون ہے پھر بھی وہ اپنی ناپاک فطرت میں شاستروں اور ان کے ذریعے پیدا ہونے والے گیان کی صورت میں اسے دور کرنا چاہتا ہے۔ اس لئے خواہ ہم کسی طرح سے بھی اگیان کے دور ہونے کے امکان پر غور کریں۔ ہم ایک الجھن میں ہی الجھ جاتے ہیں۔

۲۳۸

۴۔ اودیا کے خاتمے کا تصور بھی غیر معقول ہے۔ کیونکہ اس بارے میں جو سوال اٹھتا ہے۔ وہ یہ ہے، کہ آیا اودیا کا خاتمہ حقیقی ہوتا ہے یا غیر حقیقی۔

باب ۲۰

اگر غیر حقیقی ہوتا ہے۔ تب امید کہ اس خاتمے پر اودیا جڑ سے اکھڑ جاتی ہے۔ ناکام رہتی ہے۔ کیونکہ یہ خاتمہ بھی بذات خود اودیا کا ایک ظہور ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اودیا کا خاتمہ اپنے لیے آتما کی حقیقی بنیاد رکھتا ہے۔ تب تو آتما بھی تغیر پذیر ثابت ہوگا اور اگر اودیا کے خاتمے کو کسی طرح سے ایک حقیقی سبب کا سہارا رکھنے والا مانا جاتا ہے۔ تب اسی کا خاتمہ حقیقی ہونے کے سبب سے ثنویت لازم آئے گی۔ اگر اسے ایک وہم سمجھا جائے۔ جس کے پس پشت کوئی نقص (دوش) موجود نہیں ہے۔ تب ظہور عالم کی توجیہ کے لیے اودیا کو بطور ایک نقص (دوش) کے فرض کرنا غیر ضروری ہوگا۔

اور اگر یہ اودیا اور برہم کی مانند کوئی مزید سہارا نہیں رکھتا۔ تو اسے اودیا کے ساتھ مربوط کرنا بے معنی ہوگا۔ اور اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ اودیا ایک دفعہ ختم ہو کر پھر دوبارہ کیوں نہیں پیدا ہو سکتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ اودیا کے خاتمے کے معنے یہ دکھلا دینا ہے، کہ برہم کے سوا سب کچھ باطل ہے اور جو شخص یہ سلام ہو چکتا ہے۔ اودیا کے خاتمے کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ تب ایک اور مشکل پیش آتی ہے۔ کیونکہ اگر اودیا کا خاتمہ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ تب اس کے یہ معنی ہوں گے، کہ ایک خاتمے کا خاتمہ ہو جانے سے اودیا کا وجود پھر ثابت ہو جاتا ہے، یہ کہا جا سکتا ہے، کہ جب ایک صراحی بنتی ہے۔ تو اس کے یہ معنی ہوا کرتے ہیں کہ اس کی پیدایش کے پیشتر کی نفی منہدم ہو گئی ہے۔ اور جب پھر یہ صراحی مٹ جاتی ہے۔ تب اس کے یہ معنی نہیں ہوتے۔ کہ وہ پیدایش کے پیشتر کی نفی دوبارہ وجود میں آ گئی ہے۔ اس معاملے میں بھی ایسا ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں معاملات باہم مختلف ہیں۔ کیونکہ مذکورۂ بالا معاملے میں نفی کی نفی ایک مثبت ہستی کے ذریعے وقوع میں آتی ہے۔ جب کہ اودیا کے خاتمے کی نفی کے لیے کوئی شے موجود نہیں ہوتی۔ بس اس معاملے میں نفی ایک منطقیانہ نفی ہو گی۔ جو ایک مثبت ہستی اودیا کی نفی میں منتج ہو گی۔ اگر یہ کہا جائے، کہ برہم اودیا کے خاتمے کو نفی کرتا ہے۔ تب یہ مشکل پیش آئے گی۔ کہ برہم جو اودیا اور اس کے خاتمے کی نفی ہے۔ ابدی ہونے سے دنیا کی تخلیق

باب ۲۰

موہومہ کبھی ظہور پذیر نہ ہو سکے گی۔
اگر اودیا کا خاتمہ موہومہ فطرت نہیں رکھتا اور اگر اسے برہم کی ذات میں شامل مانا جاتا ہے۔ تب برہم کے بے آغاز ہونے کے سبب سے اودیا کو دائماً مقید سمجھنا چاہیے۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ برہم کی ہستی بذات خود ہی اگیان کا خاتمہ ہے کیونکہ تب یہ بات ناممکن ہوگی۔ کہ اودیا کے خاتمے کو برہم کی ذات کے علم کے ساتھ بطور علت و معلول مربوط کیا جائے۔
اگر یہ کہا جائے۔ کہ برہمہ کی ذات کو منعکس کرنے والی ذہنی حالت برہم کے اگیان کا خاتمہ ظاہر کرتی ہے اور اس ذہنی حالت کو دیگر اسباب کے ذریعے رفع کیا جا سکتا ہے۔ تب اس کا جواب یہ ہے، کہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایسی ذہنی حالت بھی موہومہ ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اودیا کا خاتمہ بھی ایک دھوکا ہے۔ اس نظریے پر پہلے تنقید کی جا چکی ہے۔ اودیا کا خاتمہ حقیقی نہیں کیونکہ وہ برہم سے خارج ہوتا ہے۔ نہ ہی حقیقی ہے بلکہ وہ حقیقی اور غیر حقیقی سے جداگانہ شے ہے۔ ورنہ وہ حقیقی خاتمے کا موجب نہ ہوگی۔ انجام کار یہ نہ تو غیر حقیقی ہو سکتی ہے۔ اور نہ کوئی ایسی شے جو مذکورہ بالا حقایق سے مختلف ہو۔ کیونکہ صرف مثبت اور منفی ہستیوں کے خاتمے حقیقی اور غیر حقیقی فطرت کے ہوا کرتے ہیں۔ اگیان حقیقی اور غیر حقیقی دونوں سے ایک مختلف شے ہے اس کا خاتمہ درست ہے اور قابل ثبوت ہے۔ اس لیے خاتمے کو تمام موجود اور غیر موجود حقایق سے مختلف ایک بے نظیر شے ماننا ہوگا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اگیان کو ایک غیر موجود ہستی کی مانند خیال کیا جائے (اسیتو)۔ تب نفی کے دونوں معنوں میں کہ نفی اثبات کا دوسرا نام ہے اور نفی ایک جداگانہ مقولہ ہستی ہے۔ اودیا کا اقرار ثنویت کا اقرار ہوگا اگر اسے ایک شے موہوم سمجھا جائے۔ تب یہ خود کو نمودار نہیں کر سکے گی اور ایسی موہومہ شے دایرۂ کائنات (سنسار چکر) کے ساتھ کوئی تخالف نہ رکھے گی۔ اور تب اودیا کا خاتمہ موجب نجات نہ ہوگا۔ پھر اگر یہ مانا جائے کہ اودیا کا خاتمہ غیر موجود ہے تو وہ اودیا کی ہستی کو فرض کرنے والا ہوگا۔ اودیا

باب ۲

کا خاتمہ صراحی کے انہدام کی مانند نہیں ہے جو واقعی ہستی رکھتی ہے اس لیے اگرچہ یہ نیستی کی مانند معلوم ہوتی ہے۔ تب بھی صراحی ایک ثبت ہستی خیال کی جاسکتی ہے اودیا کے انہدام کے معنی فطرت کا انہدام نہیں ہیں کیونکہ یہ کوئی صورت معین نہیں رکھتی۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ اودیا کا خاتمہ پانچویں قسم کا ہے۔ یعنی موجود۔ غیر موجود۔ موجود اور غیر موجود اور موجود اور غیر موجود دونوں سے مختلف ان چاروں اقسام سے مختلف ہے۔ تب اس کے معنی درحقیقت اسس مسئلۂ مادھیمک کے اقرار کے ہوں گے۔ جو تمام ظہورات کو ناقابل فنا مانتا ہے۔

۴۴۰

کیونکہ یہ خیال بھی تو ظہوراتِ عالم کو پانچویں قسم کا بتلاتا ہے حقیقت میں ایسا کوئی طریقہ ہی نہیں ہے۔ جس کے مطابق ایک ایسی بے مثل اور ناقابل تحدید شے کو کسی اور شے سے متعلق کیا جاسکے۔

۵۴۔ اہل شنکر یہ دلیل دیا کرتے ہیں۔ کہ شاستروں کی عبارات برہم کو بیان نہیں کرسکتیں۔ جو کہ کسی اور ہر ایک صفت سے معرا ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے۔ کہ برہم صفات مخصوصہ رکھتا ہے اور اس لیے بالکل جائز بات ہے۔ کہ شاستر اسے بیان کریں۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ برہم بذات خود روشن ہونے کے باعث الفاظ کے ذریعے ظاہر نہیں ہوسکتا کیونکہ رامانج کے مذہب نے یہ بات ثابت کردی ہے کہ بذات خود منور ہستی بھی مزید آگاہی کا موضوع ہوسکتی ہے۔ مقلدین شنکر بعض اوقات برہم کو بطور ایک بے صفت حالت کے بیان کیا کرتے ہیں۔ مگر ایسا کہنا بھی ایک صفت ہے۔ کیونکہ اس سے برہم کو موصوف کیا جاتا ہے مزید براں اگر برہم شاستروں کی عبارات کے ذریعے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ تب تو شاستر ہی بے معنی ہوں گے، یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ شاستر کے الفاظ برہم کی طرف ثانوی طریق پر اسی طرح اشارہ کرتے ہیں جس طرح کوئی شخص درخت کی طرف اس مطلب کے لیے اشارہ کرے۔ کہ چاند نظر آجائے (شاکھا چندر ورشن) کیونکہ طریقہ خواہ کچھ ہی ہو۔ شاستر برہم کو بیان کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ ایک بے تصور مراقبہ (اسم پرگیات سمادھی) بھی صفات سے بالکل معرا

نہیں ہوتا۔ البتہ اس حالت میں تصورات اور الفاظ کا استعمال نہیں ہو سکتا۔ اگر برہم کوئی سیرت نہیں رکھتا۔ تب یہ امر قابل تسلیم نہیں ہے، کہ شاستر اسے دور دراز کے اشارات کے ذریعے بیان کیا کریں۔ جو جملے برہم کو الفاظ سے پرے بتلاتے ہیں۔ وہ صرف یہ ظاہر کرتے ہیں۔ کہ برہم کی صفات غیر محدود ہیں۔ اس لیے مقلدین شنکر کی یہ بات بالکل ہی غیر معقول ہے، کہ برہم شاستروں سے ظاہر نہیں ہوتا۔

۷۔ اہل شنکر کی رائے میں ہر ایک معین علم باطل ہے۔ کیونکہ یہ اپنی ماہیت میں صدف و نقرہ کی مانند معین ہے۔ اگر ہر ایک شئے معین باطل ہوا کرتی ہے۔ تب چونکہ تمام امتیازات تعین ظاہر کرتے ہیں اس لیے وہ سب کے سب باطل ہوں گے۔ اور اس کا آخری نتیجہ مسئلۂ وحدتِ وجود ہوگا۔ وینکٹ اس بیان کے بے سود ہونے کو ظاہر کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ ایسا نتیجہ اپنے تمام اجزا میں معین تصورات رکھتا ہے اور خود اس دعوے کی رو سے بھی بالکل غیر معقول ہے۔ مزید براں اگر علم معین باطل ہوتا ہے۔ تب تو کوئی تصدیق نہ ہونے کے باعث غیر معین علم بھی باطل ٹھیرے گا۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے، کہ دوسری آگاہیوں سے تائیدی شہادت کے سوائے ادراکات معین باطل ہوتے ہیں۔ کیونکہ ایک دعوٰی پھر دوسرے دعووں سے تصدیق حاصل کر لینے پر بھی باطل ہوتا ہے اور آخری تصدیقی علم بھی مزید تصدیقات کے بغیر باطل ہوگا۔ اور تصدیقات کا سارا سلسلہ ہی جو اس پر انحصار رکھتا ہے۔ باطل ہو جائے گا۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے، کہ تصورات معین علتی تاثیر بخشی کو سہارا نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ہمارے تمام عملی تجربات معین تصورات پر مبنی ہوا کرتے ہیں۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ اپنے اندر کلیات رکھنے والے تعلمات تصوری باطل ہوتے ہیں۔ کیونکہ نہ تو ان کی تردید ہوتی ہے اور نہ ہی وہ کسی طور پر مشکوک پائے جاتے ہیں۔ پس اگر تمام تعلمات مشخصہ کو باطل خیال کیا جائے۔ تب اس کا نتیجہ وحدت وجود کی بجائے مذہب نفی ہوگا۔ مزید براں اگر برہم کی فطرت معین سے کے متعلق بیرونی اشیا کے متعلق ہمارے تصورات کی فطرت غیر معین سے نتیجہ نکالا جاتا

ہے۔ تب تو امر اول الذکر کے بطلان کی تمثیل سے موخر الذکر کو بھی باطل خیال کیا جا سکتا ہے۔

۵۵۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ تمام معاملات باطل ہوتے ہیں۔ کیونکہ اگر منطقیانہ طور پر نتائج نکالے جائیں۔ تو انھیں اس بات کا ڈر لگا رہتا ہے، کہ ان کا مسئلہ رد ہو جاوے گا۔ کیا معلول جس علت سے پیدا ہوتا ہے اس کے ساتھ تعلق رکھتا ہے یا نہیں؟ پہلی صورت میں علت اور معلول ایک رشتے سے مربوط ہوتے ہیں اور اس لئے کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی، کہ معلول ہی علت سے پیدا ہو اور علت معلول سے پیدا نہ ہو۔ اور اگر علت معلول کے ساتھ تعلق رکھے بغیر ہی اسے پیدا کرتی ہے۔ تب کوئی شے بھی کوئی شے پیدا کر سکے گی۔ پھر اگر معلول علت سے مختلف ہو۔ تب تو جو چیزیں باہم مختلف ہوتی ہیں وہ ایک دوسری کو پیدا کرنے والی ہوں گی اور اگر وہ ایک ہی شے ہوتے ہیں۔ تب ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کو پیدا کرنے والا نہ ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ علت وہ ہے جو مستقلاً معلول سے مقدم ہو، اور معلول وہ ہے۔ جو سدابعد میں آنے والا تالی ہوتا ہے۔ تب تو کسی چیز کو اپنی پیدایش کی پیشتر کی نفی سے پہلے ہی موجود ہونا چاہئے۔ پھر اگر اس معلول کو ایک ایسی مادی علت سے پیدا شدہ تصور کیا جائے۔ جو متغیر ہو چکی ہے۔ تب یہ مزید سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ تغیرات دیگر تغیرات سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ غیر محدود استدلال دوری ہوگا۔ اور اگر معلول کو ایک ایسی علت سے پیدا شدہ مانا جائے جس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ تب وہ اس سارے زمانے میں برقرار رہے گا جس میں کہ معلول برقرار رہتا ہے۔ مزید براں ایک معلول اس موہومہ چاندی کی مانند ہے۔ جو نہ شروع میں موجود ہوتا ہے اور نہ آخر میں۔ کسی ہستی کی پیدایش نہ تو مثبت ہستی سے ہو سکتی ہے اور نہ منفی ہستی سے۔ کیونکہ ایک معلول۔ مثلاً صراحی۔ اپنی علت مٹی سے اس میں کوئی تغیر لائے بغیر پیدا ہو نہیں سکتا۔ دوسرے پہلو پر اگر پیدایش کو نفی سے تصور کیا جاتا ہے تب تو وہ خود بھی منفی ہوگی۔

اس لیے کسی طرح سے بھی ربط علتی کو دیکھا جائے ۔ یہ پر از تضادات معلوم ہوتا ہے۔
وینکٹ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اس بارے میں اعتراض کہ آیا معلول اپنی پیدائش میں علت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے یا نہیں۔ اس نظریے سے دور ہو جاتا ہے کہ معلول علت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا ۔ مگر اس کے یہ معنی ہرگز نہیں۔ کہ جو شے بھی علت سے تعلق نہیں رکھتی وہ معلول ہوتی ہے۔ کیونکہ صرف بے تعلقی معلول کی پیدائش کا موجب نہیں ہوتی اس طور پر کہ صرف بے تعلقی ہی کسی شے کو کسی دوسری شے کے ساتھ بطور معلول مربوط کرے گی۔ خاص طاقتیں جو علتی ہستی کے ساتھ متلازم ہیں ۔ وہی معلولات مخصوصہ کی پیدائش کی ذمہ دار ہوا کرتی ہیں ۔ اور موافقت اور اختلاف کے معمولی طریقے کے ذریعے ان کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے ۔ عناصر علتی کے باہمی تعلقات معلول کی طرف منتقل ہو جایا کرتے ہیں ۔ یہ بات معلوم العوام ہے کہ علل خود سے بالکل ہی مختلف فطرت کے معلولات پیدا کرتی ہیں۔ جیسا کہ صراحی کمہار کے چکر اور چھڑی سے پیدا ہو جایا کرتی ہے ۔ یہاں تک علت مادی بھی علت مادی بطور معلول سے مختلف ہوتی ہے اور یہ بات سچ مچ مانی جا چکی ہے، کہ معلول ایک متغیر علت (وِکرت) سے پیدا ہوتا ہے ۔ کیونکہ علت میں کسی طرح کی تبدیلی یہاں تک کہ علت معاون کا قرب بھی ایک تغیر متصور ہوگا ۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ کسی اور پھر ایک تبدیل شدہ علت سے کوئی اور ہر ایک معلول نمودار ہو سکتا ہے ۔ کیونکہ غیر متبدل علت سے مناسب شرائط زمانی میں اور اجتماعی قوتوں کے تلازم سے معلول پیدا ہو سکتا ہے ۔ یہ خیال کرنا بھی نادرست ہوگا ۔ کہ اس مفروضے میں کہ ایک معلول سلسلۂ تغیرات میں تحلیل کیا جا سکتا ہے ۔ علت بطور متقدم غیر منفصل کے ناقابل دریافت ہوگی اور علت ناقابل دریافت ہونے کے باعث معلول بھی ناقابل توجیہ ہوگا ۔ کیونکہ معلول ہی جانا اور پہچانا جاتا ہے اور یہ ایک علت کو فرض کرتا ہے ۔ جس کے بغیر یہ وجود میں ہی نہ آسکتا تھا ۔ اگر یہ کہا جائے ، کہ معلول مدرک نہیں ہوتا یا مسترد ہو جاتا ہے ۔ تب اس کا صاف جواب یہ ہے کہ عدم ادراک اور تباین

باب ۲۰
۳۴۳

دونوں ہی معلولات ہیں اور ان کی راہ سے ان سے انکار کرنا تباین بالذات ہے۔
جب ایک علت مادی معلول میں بدل جاتی ہے۔ وہ اپنے بعض حصوں میں غیر متبدل رہتی ہے۔ بلکہ اس وقت بھی جب کہ وہ معلول دوسری اشیا میں جو اس کے معلولات کہلاتی ہیں بدل جاتا ہے اور ایسے خواص بھی ہوتے ہیں۔ جو صرف بعض معلولات میں پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ جب سونے سے کنگن تیار کیا جاتا ہے اور کنگن سے ہار تیار ہوتا ہے۔ سونے کی پائدار صفات کنگن اور ہار میں برابر موجود رہتی ہیں۔ لیکن کنگن کی صورت مخصوصہ ہار میں منتقل نہیں ہو جاتی۔ اور یہ اعتراض کہ اگر معلولات پیشتر ہی علت کے اندر موجود ہوں تب علتی عمل کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ کسی دوسرے موقع پر رد کیا گیا ہے اور یہ بتلایا گیا ہے کہ یہ کہنا کہ تمام معلولات صدف میں نقرے کی مانند باطل ہوتے ہیں۔ غلط ہے۔ کیونکہ ان ظہورات موہومہ کی مانند معلولات مسترد نہیں ہوتے۔ یہ کہنا بھی غلط ہے۔ کہ چونکہ معلول شروع میں اور آخر میں موجود نہیں ہوتا اس لیے وہ درمیان میں بھی غیر موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ درمیان میں اس کی موجودیت کا براہ راست تجربہ ہوتا ہے۔ دوسرے پہلو پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ چونکہ معلول درمیان میں موجود ہوتا ہے۔ یہ ضرور ہی شروع اور آخر میں موجود ہوتا ہوگا۔
اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ بطور معلول تمام تصورات اختلاف ایک پائدار ہستی میں موہوم ہوا کرتے ہیں۔ جو ان تمام نام نہاد مختلف ہستیوں کے اندر ساری ہوتی ہے اور یہی ہستی ساری ہی حقیقی ہوتی ہے۔ اس مفروضے کے خلاف اہل شنکر سے دریافت کیا جا سکتا ہے کہ وہ کوئی ایسی ہستی بتلائیں جو برہم اور اودیا دونوں میں ساری ہو۔ یہ کہنا غلط ہوگا کہ برہم اپنے اندر بھی موجود ہے اور اودیا کے اندر بھی۔ کیونکہ برہم کوئی دہری ہستی نہیں رکھ سکتا اور نہ ہی اپنے پر آپ موہومہ صورت میں عاید ہو سکتا ہے۔
یہ بات کہ چونکہ ومدت شعلہ باطل ہوتی ہیں۔ اس لیے تمام ادراک ہی بدیہی طور پر باطل ہے۔ کیونکہ صورت اول میں تو دھوکا یکساں قسم کے شعلوں کے سریع اتحاد کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات تمام ادراکات پر صادق

باب ۲۰

نہیں آسکتی۔

جوہر (دردیہ) کے معنوں میں معلول علت کے اندر موجود ہوتا ہے۔ مگر معلولی حالت کے معنوں میں معلول علت کے اندر نہیں پایا جاتا۔ مقلدین شنکر کے اعتراضات کہ اگر معلولی حالت علت کے اندر نہیں پائی جاتی۔ تو یہ پیدا نہیں ہو سکتی اور اسی طرح کوئی بھی شے کسی شے سے پیدا ہو سکتی ہے۔ بے سود ہیں۔ کیونکہ معلولات ان قوائے مخصوصہ سے پیدا ہوا کرتے ہیں۔ جو زمانی و مکانی شرائط معین میں خود کو نمودار کیا کرتی ہیں۔

ایک سوال کیا جاتا ہے، کہ کیا معلولات ایک مثبت ہستی سے پیدا ہوتے ہیں یا منفی ہستی سے۔ یعنی آیا جب معلولات پیدا ہوتے ہیں کیا وہ جس جوہر کے حالات کے طور پر پیدا ہوتے ہیں وہ ان کے اندر برقرار رہتا ہے یا نہیں۔ وینکٹ کا جواب یہ ہے کہ جوہر موجود رہتا ہے۔ جب معلول پیدا ہوتا ہے۔ تب صرف حالات و شرائط میں ہی تبدیلی ہوا کرتی ہے۔ کیونکہ ایک معلول کی پیدایش میں صرف علتی حالت میں تبدیلی ہوا کرتی ہے نہ کہ علتی جوہر میں۔ اس طرح علت و معلول میں صرف اس حد تک توافق پایا جاتا ہے۔ جہاں تک کہ جوہر یا ہستی کا تعلق ہے۔ ان کے حالات کے تعلق میں نہیں، کیونکہ علتی حالت کے نفی ہونے پر ہی معلولی حالت نمودار ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ بھی کہا جاتا ہے۔ کہ چونکہ معلول نہ تو مستقل طور پر موجود ہوتا ہے۔ اور نہ غیر موجود۔ اس لیے وہ باطل ہوتا ہے۔ مگر یہ بات صاف طور پر غلط ہے۔ کیونکہ یہ بات کہ ایک ہستی بعد میں منہدم ہو سکتی ہے۔ یہ معنی نہیں رکھتی۔ کہ وہ اس وقت بھی غیر موجود تھی جب کہ اس کا ادراک ہو رہا تھا۔ انہدام کے معنی یہ ہیں۔ کہ ایک ہستی جو ایک وقت خاص پر موجود تھی۔ دوسرے وقت میں نہیں رہی۔ اور تناقض کے یہ معنی ہیں کہ مدرک کوئی شے اس وقت بھی غیر موجود ہے۔ جب کہ اس کا ادراک ہو رہا ہو۔ صرف نیستی انہدام نہیں ہے۔ کیونکہ اس طرح تو پیدایش سے پیشتر کی نفی کو بھی انہدام کہنا پڑے گا اس لیے کہ وہ بھی بے بود ہوتی ہے بعد کے وقت میں غیر موجود ہونا بھی انہدام نہیں ہے۔ کیونکہ تب تو اشیائے موہومہ کو بھی انہدام کہا جا سکے گا۔ صدف اور نقرے کی مثال انہدام کی مثال نہیں ہے۔ وہ تو صاف طور پر تجربے میں تناقض کی مثال ہے۔ پس اگر

پیدائش ۔ انہدام اور نیستی کے تصور کی تحلیل کی جائے تو یہ ظاہر ہو جائے گا۔ کہ معلول کے تصور کو کبھی موہوم خیال نہیں کر سکتے۔

۵۷۔ کہا جاتا ہے کہ برہم کی فطرت سرور خالص (آنند) ہے لیکن آنند کے لفظ کو خواہ کسی معنی میں بھی استعمال کیا جائے۔ اس بات کا ثابت کرنا ممکن نہ ہوگا۔ کہ برہم کی فطرت سرور محض ہے۔ کیونکہ آنند وہ شے ہے۔ جس کی آگاہی خوشگوار تجربہ پیدا کرتی ہے۔ تب اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ برہم جانا جا سکتا ہے۔ اور اگر اس کے معنی صرف ایک خوشگوار تجربہ ہوں تو برہم محض ایک شعور غیر معین نہ ہوگا۔ اور اگر اس کے معنی ایک خوشگوار انداز ہیں تب ثنویت لازم آئے گی۔ اور اگر اس کے معنی درد کی عدم موجودیت ہو۔ تب برہم ایک مثبت ہستی نہ ہوگا اور اس بات کو سب ہی مانتے ہیں۔ کہ برہم غیر جانب دار ہے۔ علاوہ ازیں خود مقلدین شنکر کشف برہم کی حالت کو بے خواب نیند کی حالت کی مانند ایک مثبت حالت خیال کرتے ہیں۔ اس لیے خواہ کسی طریق سے اس بیان پر غور کیا جائے۔ کہ غیر معین برہم سرور محض کی فطرت رکھتا ہے یہ ناجایز اور ناقابل حمایت ثابت ہوتا ہے۔

۵۸۔ اگر برہم کو غیر معین مانا جائے۔ تب اس کی ابدیت قایم نہیں رہ سکتی۔ اگر ابدیت کے معنی کل زمانوں میں موجود رہنے کے ہوں۔ تو اودیا بھی ابدی شمار ہو گی۔ کیونکہ اس کا تعلق بھی کل زمانے کے ساتھ ہے اور خود زمانے کو اس کی اپنی پیدائش خیال کیا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ کل زمانے سے تعلق کے معنی کل زمانے میں موجود ہونا نہیں ہیں تو تمام زمانوں میں موجود ہونے کو ابدیت کہنا غلط ہوگا۔ کیونکہ صرف یہی کہنا کافی ہوگا۔ کہ خود ہستی ہی ابدی ہے۔ محض ہستی سے متمیز "تمام زمانے کی شمولیت" ہستی اور ابدیت کا فرق ظاہر کرتی ہے۔ اس طرح ابدیت کے معنی تمام زمانے میں ہستی کے ہوں گے۔ یہ بات اودیا پر بھی صادق آتی ہے۔ ابدیت کی یہ تعریف کہ وہ زمانے میں ختم نہیں ہوتی درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تعریف تو خود زمانے پر عاید ہو گی۔ جو زمانے کے اندر کبھی ختم نہیں ہوتا۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ ابدیت کے یہ معنی ہے کہ وہ آغاز و انجام میں مسترد نہیں ہوتی۔ کیونکہ تب تو ظہور عالم بھی ابدی ہوگا۔ اس امر کا

باب ۲

سمجھنا آسان نہیں کہ مقلدین شنکر شعور کو کس طرح ابدی تصور کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ بات معمولی شعور کے متعلق کہی جائے۔ تب وہ تو ادراکی تجربے کے برخلاف ہے اور اگر یہ شعور برترین کے متعلق کہی جائے۔ تو یہ براہ راست تجربے کے خلاف ہے۔ مزید براں ابدیت کو بطور جوہر کے بھی خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ تب بھی تو یہ تنویر بالذات کے ساتھ ایک ہو گی اور اس کا محمول ہونا جیسا کہ برہم ابدی ہے۔ غیر ضروری ہو گا۔ اگر اسے ایک قابل علم کیفیت خیال کیا جائے۔ اور اگر یہ صفت شعور میں ہستی رکھتی ہے۔ تب شعور قابل دانست ہو جائے گا۔ اور اگر یہ شعور میں موجود نہیں ہوتی تو اس کے علم میں شعور کی ابدیت مفہوم نہ ہو گی۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کہ جو شے غیر مخلوق ہے وہ ابدی ہوتی ہے۔ کیونکہ تب تو پیدائش کے پیشتر کی نفی بھی ابدی ہو گی۔ اگر یہ کہا جائے کہ کوئی بھی مثبت ہستی جو غیر مخلوق ہو۔ ابدی ہوتی ہے۔ تب اودیا بھی ابدی ہو گی۔ اس طرح خواہ کسی طرح سے بھی غیر معین شعور منزہ کی ابدیت کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس میں کامیابی نہیں ہوتی۔

۱۶۔ مقلدین شنکر اکثر اوقات کہا کرتے ہیں۔ کہ آتما کی وحدت ہے۔ اگر یہاں آتما سے مراد جیو ہو تو صاف طور پر جیووں کو ایک خیال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ امر معلوم العوام ہے کہ دوسرے لوگوں کے تجربات کیسے ہیں اپنے معلوم نہیں ہوتے۔ نہ یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ ہم سب کا شعور ایک ہے۔ ورنہ ہم میں سے ہر ایک دوسرے کے دل کو جان سکے گا۔ نہ ہی یہ بات ثابت ہو سکتی ہے کہ ہماری اندرونی ہستی ایک ہے۔ کیونکہ اس کے معنی بھی ہماری آتماؤں کی عینیت نہیں ہو سکتے۔ یہ عالمگیر ہستی کا خیال کر سکتے ہیں۔ مگر اس کے معنی ہستی کی عینیت نہیں ہوں گے۔ مزید براں آتماؤں کی عینیت کو حقیقی خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ خود آتماؤں (جیووں) کو ہی غیر حقیقی مانا جاتا ہے۔ اور اگر جیووں کی عینیت

۴۴۶

غیر حقیقی ہے۔ تب کوئی وجہ ہی نہیں کہ ایسا مسئلہ ثابت کیا جائے۔ بہرحال جب ہم اپنی تجربی زندگی پر غور کرتے ہیں۔ ہمیں جیووں کا اختلاف ماننا ہی پڑتا ہے اور کوئی بھی ثبوت نہیں ہے۔ جس سے جیووں کی وحدت ثابت ہو سکے۔ اس لیے اہل شنکر کی مانند یہ سوچنا کہ آتما ایک ہے۔ غلط ہے۔

میگھناداری

میگھناداری ولد اترے ناتھ سُوری مدرسۂ رامانج کے ارکان اولین میں سے معلوم ہوتا ہے۔ اس نے کم از کم دو کتابیں لکھی ہیں۔ نیائے پرکاشکا اور نیائے دیومتی۔ دونوں ہی اب تک قلمی نسخوں کی صورت میں موجود ہیں۔ اور ان میں سے صرف موخرالذکر مصنف ہذا کو دستیاب ہو سکی ہے۔ پرمانوں کے متعلق رامانج کے نظریے کے متعلق میگھناداری کے اہم اضافات کو وینکٹ ناتھ کے عنوان سے کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔ اس لیے یہاں فلسفۂ رامانج کے متعلق اس کے دیگر چند خیالات کو ظاہر کیا جائے گا۔

سوتہ پرامانیہ واد۔ وینکٹ اپنی تصانیف تتوکمتا کلاپ اور سروارتھ سدھی میں کہتا ہے۔ کہ تمام علم اشیا کو اس طرح سے ظاہر کرتا ہے جیسی کہ وہ ہیں۔ یہاں تک کہ غلطیاں بھی کم از کم اس حد تک سچائی رکھتی ہیں۔ جہاں تک کہ وہ غلطیوں کے معروض کو بیان کرتی ہیں۔ غلطی بعض باطل (خراب) کرنے والے حالات سے نمودار ہوا کرتی ہے[۱]۔ جب یہ علم ہوتا ہے، کہ صراحی موجود ہے۔ تب موضوع کی موجودگی اس علم کی درستی ثابت کرتی ہے اور اس درستی کا پتا اس علم سے لگتا ہے، کہ صراحی موجود

---

[۱] ۔ سروارتھ سدھی صفحہ ۵۵۔

باب ۲۰

ہے۔ بلکہ جہاں صدف میں نقرے کا علم ہوتا ہے۔ وہاں بھی خارجی نقرے کی ہستی کا علم اس علم میں مفہوم ہوتا ہے اور اس طرح غلط علم میں بھی اس حد تک صحت ذاتی موجود ہوتی ہے۔ جہاں تک کہ وہ اپنے معروض ادراک کی ہستی رکھتا ہے۔

۳۴۷

لیکن میگھ ناداری جو غالباً وینکٹ سے پہلے گزرا ہے سوتہ پرامانیہ کے متعلق کچھ مختلف سا بیان دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ صحتِ علم (پرامانیہ) تعلم کی سمجھ سے صدور پاتی ہے۔ کیونکہ اس صحت کی علت کا ہونا ضروری ہے اور اس کے سوائے اور کوئی علت دکھلائی نہیں دیتی۔

اہل نیائے میمانسکوں کے مسئلۂ سوتہ پرامانیہ کے خلاف دلیل دیتے ہوئے یہ رائے رکھتے ہوئے خیال کئے جاتے ہیں۔ کہ بذات خود صحتِ علم کی ہر صورت میں پیدا ہونے والی خیال نہیں کی جا سکتی کیونکہ میمانسکوں کی رائے میں وید ابدی ہیں اور اس لیے ان کے بذات خود ثابت ہونے کو پیدا شدہ خیال نہیں کر سکتے۔ بذات خود صحت صرف بعض صورتوں میں پیدا نہیں ہوا کرتی۔ کیونکہ اگر یہ بات ہوتی۔ تب یہ دعویٰ کہ تمام تعلمات بذات خود ثابت ہوتے ہیں۔ درست نہ ہوتا۔ اس لیے صحیح نظریہ یہ ہے کہ صرف وہی علم بذات خود ثابت ہوتا ہے۔ جو تجربے سے رد نہ ہو۔ بذات خود صحت کو ایک خاص قوت (اثر) بھی نہیں کہ سکتے۔ کیونکہ ایسی قوت ناقابل احساس ہونے کے سبب سے بذریعۂ انومان (استخراج) یا کسی اور وسیلے سے جانی جاتی ہے۔ اور نہ اسے ان حواس کے ساتھ ایک خیال کیا جا سکتا ہے جن کے ذریعے علم حاصل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ایسے آلاتِ حس کی ہستی خود علمِ محض سے نتیج ہوتی ہے۔ نہ کہ صرف علم صحیح سے۔

اہل تنکر کے خلاف دلایل پیش کرتے ہوئے نیایک لوگ یہ کہتے ہوئے خیال کئے جاتے ہیں، کہ چونکہ ان کے نظریے کے مطابق علم بذات خود منور ہوتا ہے۔ اس لیے صحت کا فیصلہ نہ تو غیر مسترد تجربے سے ہو سکتا ہے اور نہ کسی اور ذریعے سے۔ اور چونکہ ان کے خیال میں ہر شے باطل ہے۔

ان کے نظام میں صحت اور عدم صحت کے امتیاز کی کوئی گنجایش ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ان امتیازات کو تسلیم کیا جائے تو ثنویت لازم آئے گی۔ اس کے متعلق میگھ ناداری کہتا ہے، کہ اگر بذات خود ثبوت کو نہ مانا جائے۔ تو صحت کے تصور کو ہی بالکل ترک کرنا پڑے گا۔ کیونکہ اگر صحت کو علم کی صحیح شرایط کے علم یا عدم نقایص سے پیدا شدہ تصور کیا جائے تو ایسے علم کو بذات خود ثابت ماننا پڑے گا۔ ورنہ اسے کسی اور علم پر منحصر ماننا ہوگا اور اس علم کو کسی اور علم پر۔ اور اس کے معنی استدلال دوری ہوں گے۔ اس لیے علم کو اس کی اپنی فطرت میں ہی بذات خود ثابت سمجھنا ہوگا۔ اور یہ صرف اسی حالت میں غیر درست متصور ہوتا ہے۔ جب کہ علم کے اسباب کے نقایص واجزائے مخربہ دیگر بعض ذرایع سے معلوم ہو جاتے ہیں لیکن کمارل کے مقلدین جس طریق سے بذات خود ہونا ثابت کرتے ہیں۔ وہ نکتہ چینی کے لایق ہے۔ کیونکہ ان کے نظام کے مطابق علم کی ہستی کو موضوعات کے انکشاف سے مستنتج کیا جاتا ہے اور یہ نتیجہ علم کے بذات خود ثابت ہونے کی طرف آگے نہیں لیجا سکتا اور یہ خیال کہ بذات خود صحیح ہونے کے موجب وہی اجزائے ترکیبی ہوتے ہیں جو علم پیدا کرتے ہیں۔ ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ حواس بھی ذرایع علم ہو سکتے ہیں اور یہ ناقص ہونے کا امکان رکھتے ہیں۔ پھر یہ کہا جاتا ہے، کہ جو علم معروض کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے (تتھا بھوت)۔ وہ صحیح ہوتا ہے اور جو اس کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا ہے۔ وہ غیر صحیح ہوتا ہے اور یہ صحت اور عدم صحت خود علم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ میگھ ناداری اس کا یہ جواب دیتا ہے، کہ اگر یہ مناسبت معروض صفت ہو۔ تب اس سے علم کا بذات خود صحیح ہونا ثابت نہیں ہوتا اور اگر یہ علم کی صفت ہو۔ تب تو حافظے کو بھی بذات خود ثابت خیال کرنا ہوگا۔ کیونکہ اس میں بھی مناسبت موجود ہوتی ہے۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے، کہ بذات خود صحت پیدا ہوتی ہے یا جانی بھی جاتی ہے۔ پہلی صورت میں بذات خود صحت کی خود اظہاری کا دعویٰ ترک کرنا پڑے گا اور دوسری صورت میں کمارل کا خیال رد

باب ۲۰

ہونے سے بچ نہیں سکتا۔ کیونکہ اس کی روح سے علم خود انکشاف معروضات کا نتیجہ ہونے سے اس کا بذات خود ثابت ہونا صاف طور پر خود اظہاری نہیں رکھ سکتا۔

میگھ ناداری کا دعوےٰ ہے کہ کشف (انوبھوتی) اپنے ساتھ اپنا ثبوت رکھتا ہے۔ انکشاف علم اپنے ساتھ اپنی صحت کا یقین بھی رکھتا ہے۔ عدم صحت کے اشارات دیگر ذرایع سے حاصل ہوتے ہیں۔ کشف بذات خود حافظے سے جداگانہ شے ہے لہ اس دعوے کا سارا زور اس نظریے پر ہے، کہ ہر ایک شے کا تعلم اپنے ساتھ اپنی صحت کا احساس رکھتا ہے اور چونکہ یہ بات تعلم کے ساتھ نمودار ہوتی ہے۔ ان معنوں میں تمام تعلمات درست ہوتے ہیں۔ اس قسم کی بذات خود صحت پیدا نہیں ہوا کرتی۔ بلکہ عملی طور پر خود علم کے ساتھ ایک ہوتی ہے۔ میگھ ناداری بتلاتا ہے، کہ یہ نظریہ صاف طور پر۔ رامانج کی اس تعریف ذاتی صحت (سوتہ پرامانیہ) کے خلاف ہے۔ کہ جو شے پیدا ہوتی ہے۔ وہ علم کی علت ہوتی ہے۔ مگر اس خصوص میں رامانج کے بیان کے معنی اور طرح لینے واجب ہیں لیکن عرفان ایزدی اور نجات یافتہ ارواح کے ابدی اور غیر مخلوق ہونے کے باعث کوئی بھی نظریہ جو ذاتی صحت کو اسی ذریعے سے ایک پیدائش بتلاتا ہے جس سے علم پیدا ہوتا ہے۔ ان کے تعلق میں قابل اطلاق نہیں ہو سکے گا۔ لہ

زمانہ۔ میگھ ناداری کی رائے میں زمانہ کوئی جداگانہ ہستی نہیں ہے۔ وہ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بہت زور لگاتا ہے۔ کہ خود رامانج نے ہی برہم سوتر پر اپنی تفسیر۔ ویدانت دیپ اور ویدانت سار میں اس خیال کو رد کیا ہے۔ کہ زمانہ ایک جداگانہ ہستی ہے۔ زمانے کا تصور منطقة البروج

۳۴۹

لہ۔ نیائے دیومنی صفحہ ۱۳۔
لہ۔ نیائے دیومنی صفحہ ۳۸۔

میں آفتاب کے لحاظ سے زمین کے محل وقوع سے پیدا ہوتا ہے۔ بدلنے والا امکان ارضی ہی سورج کی نسبتی مواقع سے مشروط ہو کر بصورت زمانہ نمودار ہوتا ہے[1]۔ یہ خیال وینکٹ کے اس خیال سے بالکل ہی مختلف ہے جس کا ذکر بعد میں آئے گا۔

کرم اور اس کے پھل۔ میگھ ناداری کی رائے میں کرم ایشور کی خوشنودی اور ناخوشنودی کے ذریعے پھل لایا کرتے ہیں۔ اگرچہ عام طور پر کرموں (اعمال) کو ہی نیک اور بد کہا جاتا ہے۔ لیکن باضابطہ طور پر یہ کہنا چاہئے کہ نیکی اور بدی کو کرموں کے پھل ہوتے ہیں۔ اور یہ پھل پرماتما کی خوشنودی یا ناخوشنودی کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ زمانۂ ماضی میں نیک کاموں کی مزاولت مستقبل میں ویسے ہی کاموں کے حق میں معاون میلانات صلاحیات اور حالات پیدا کرتی ہے اور اعمال بد کا ارتکاب مستقبل میں برے کاموں کی راہ پر لے جایا کرتا ہے۔ موت کے وقت بھی کوئی دھرم اور ادھرم نہیں ہوتا۔ بلکہ ایشور کی خوشنودی اور ناخوشنودی جو فرد کے اعمال کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس کی سکھ دکھ کی فطرت اور دوسرے جنم کے وقت اس کے میلانات نیکی و بدی کی فطرت اور وسعت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اعمال کے پھل سورگ اور نرک اور اس زمینی زندگی میں بھوگے جاتے ہیں۔ مگر اس وقت نہیں جب کہ انسان سورگ یا نرک سے زمین کی طرف آتا ہے۔ کیونکہ اس وقت سکھ دکھ کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ تب وہ انتقال کی حالت میں ہوتا ہے اور سوائے ان یگیوں کے کہ جو اپنے ابنائے جنس کو ضرر یا ایذا پہنچانے کے لیے کئے جائیں باقی تمام یگیوں میں جانوروں کو مار دینے میں کوئی بھی گناہ نہیں ہے۔ جو سورگ میں رسائی اور اسی قسم کے دیگر خوشگوار مقاصد کے لیے کیے جاتے ہیں[2]۔

---

[1]۔ نیائے دیومنی صفحہ ۱۶۸۔

[2]۔ ؍؍ ؍؍ صفحہ ۲۴۳-۲۶۸۔

باب ۲۰

واتسیہ ورد

ویدوں کے اس حکم کے مطابق کہ انسان کو وید کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ واتسیہ ورد اپنی تصنیف پر میہ مالا شبر بحاشیہ کے خلاف یہ خیال ظاہر کرتا ہے، کہ ویدک عبارات کے صرف واقعی مطالعے سے ہی وید کا حکم پورا ہوجاتا ہے اور یہ ویدک فرمان ان عبارات کے معنی معلوم کرنے کے لیے نہیں کہتا۔ ایسی کھوج عام روح مجسس اور قربانیوں کی عملی تکمیل کے مختلف استعمالات کو جاننے کی خواہش سے صدور پاتی ہے۔ اور یہ ویدک فرمان (ودھی) کے اجزا نہیں ہیں۔ ۳۵۰

واتسیہ ورد کی رائے میں ویدک فرمان اور برہم کی جگیاسا (کھوج) شاستر متحدہ کے اجزا ہیں۔ یعنی برہمہ کی کھوج ویدک فرمان کے مطابق یا اس کے سلسلے میں ہوتی ہے اور وہ اپنی تائید میں بودھاین کا حوالہ دیتا ہے شنکر کا خیال تھا۔ کہ میمانسا کا مطالعہ لوگوں کی ایک جماعت کے لیے مقصود تھا۔ مگر لازمی طور پر ان لوگوں کے لیے نہیں۔ جو برہم کے تتو کی کھوج کرتے ہیں۔ پورب میمانسا اور اُتر میمانسا مختلف مقاصد کے لیے اور مختلف مصنفوں کے قلم سے لکھے گئے ہیں۔ اس لیے انھیں ایک ہی متحدہ تصنیف کے کلی طور پر باہم مربوط دو اجزا خیال نہیں کرنا چاہیے۔ مگر واتسیہ ورد۔ بودھاین کی پیروی کرتا ہوا اس بات سے اتفاق نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے، کہ اگرچہ پورب میمانسا اور اُتر میمانسا مختلف مصنفین کے قلم سے ہیں۔ مگر دونوں ہی ایک مشترکہ نظریہ پیش کرتے ہیں اور اس لیے ان دونوں کو ایک ہی کتاب کے دو باب خیال کیا جا سکتا ہے۔

واتسیہ ورد، شنکر کے اس نظریے کا حوالہ دیتا ہے کہ اگر پورب میمانسا

باب ۲

دنیا کی حقیقی ہستی کا قایل ہے تو برہم سوتر کا منشا اس سے انکار ہے۔ اور اس لیے ان دونوں شاستروں کا ایک مقصد نہیں ہو سکتا وہ دنیا کو حقیقی بتلاتا ہوا اس کے خلاف آواز بلند کرتا ہے۔ شنکر کی یہ دلیل کہ جو کچھ جانا جا سکتا ہے۔ لازمی طور پر باطل ہے۔ یہ معنی رکھے گی کہ خود آتما بھی باطل ہے۔ کیونکہ اکثر اپنشدوں میں آتما کے قابل ادراک ہونے کا ذکر آتا ہے۔ اس کا دنیا کے باطل ہونے کا اعلان یہ معنی بھی رکھے گا، کہ خود بطلان ہی باطل ہے، کیونکہ یہ بھی ایک جزو عالم ہے۔ یہ دلیل شنکر کو مقبول ہونی چاہیے۔ کیونکہ وہ خود اس دلیل کو مذہب نفی کے خلاف استعمال کرتا ہے۔

مقولہ اختلاف کے بارے میں مقلدین شنکر کے انکار کے متعلق داتسیہ ورد کہتا ہے کہ مخالف کسی طرح بھی اس امر واقعہ سے انکار نہیں کر سکتا کہ اختلاف دیکھا جاتا ہے کیونکہ اس کے تمام دلایل قبولیت اختلاف پر مبنی ہیں۔ اگر اختلاف کا وجود ہی نہ ہو۔ تو نہ کوئی جانب ہوگی اور نہ کوئی نظریہ قابل تردید ہوگا۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ مقولہ اختلاف کا ادراک ہو سکتا ہے۔ تب تو مخالف کو یہ بات بھی ماننی پڑے گی۔ کہ اس قسم کا ادراک ضرور ہی ایک خاص اور موزوں علت رکھتا ہوگا۔ تصور اختلاف میں خاص توجہ کے لایق یہ امر ہے۔ کہ یہ دوسرے (غیر) کو بطور اپنے جزو کے اپنی بناوٹ میں رکھتا ہے۔ ہر ایک شے اپنی فطرت میں دو طرح کی صفات مخصوصہ رکھتی ہے۔ ایک تو وہ صفات مخصوصہ جن میں وہ اپنی ہم جماعت اشیا کے ساتھ عالمگیر مشابہت رکھتی ہے اور دوسری وہ صفات خاص جن کے اعتبار سے وہ دوسروں سے مختلف ہوتی ہے۔ اپنے دوسرے پہلو میں وہ اپنے غیروں کو بھی اپنے اندر جگہ دیتی ہے۔ جب کسی شے کو مختلف کہا جاتا ہے۔ تب اس کے یہ معنی نہیں ہوا کرتے کہ اختلاف اور وہ شے ایک ہی بات ہیں یا اختلاف اس کا دوسرا نام ہے۔ بلکہ یہ مراد ہوتی ہے۔ کہ جو شے مختلف ہے۔ وہ دیگر ہستیوں کے ساتھ بھی بیرونی تعلق رکھتی ہے۔ دیگر اشیا کے ساتھ یہ خارجی تعلق کو جب

۲۵۱

شے کے ساتھ ذہن کے روبرو لایا جاتا ہے۔ تب اس سے اختلاف کا ادراک ہوتا ہے۔

اختلاف کے تصور میں وہ نفی کا تصور شامل ہوتا ہے۔ جو غیریت کے تصور میں پایا جاتا ہے۔ اگر یہ نفی اپنی ماہیئت میں اس شے سے مختلف ہو۔ جیسے مختلف یا دوسری اشیا کا غیر خیال کیا جاتا ہے۔ تب چونکہ یہ نفی بذریعہ ادراک براہ راست نہیں جانی جا سکتی۔ اختلاف بھی ادراک کے ذریعے براہ راست نہیں جانا جا سکتا۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے واتسیہ ورد نفی (ابھاؤ) کے ایک خاص معنی بتلاتا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ کسی دوسری شے کے اندر کسی شے کی نفی کا تصور اس لیے پایا جاتا ہے، کہ دوسری شے ایک ایسی صفت مخصوصہ رکھتی ہے۔ جو پہلی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس طرح نفی کا تصور ایک ایسی شے کی متبدل صفت مخصوصہ سے صدور پاتا ہے۔ جس میں نفی کا اقرار کیا گیا ہے۔ مقلدین شنکر میں سے بہت سے لوگ بھی نفی کو مثبت خیال کرتے ہیں۔ مگر وہ اسے بذات خود ایک ایسا خاص مقولہ خیال کرتے ہیں۔ جو عدم ادراک کے خاص پرمان کے ذریعے محل نفی میں مدرک ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ مثبت ہے۔ مگر ان کے خیال میں اس کا تصور ان شے مدرک کی متبدل ماہیت مخصوصہ سے پیدا نہیں ہوتا۔ جس میں نفی کا اقرار ہوتا ہے۔ کسی شے میں نفی کا بطور ایک دوسری شے کی غیریت کے نمودار ہونا یہ معنی رکھتا ہے، کہ دوسری شے پہلی شے کی اس صفت خاص کے طور پر موجود رہتی ہے۔ جو ایمائے غیریت کو ممکن بناتی ہے۔

نیز واتسیہ ورد اس بات پر خاص زور دیتا ہے کہ برہم کے متعلق ستیہ گیان۔ اننت وغیرہ کے اشارات اس بات کا ثبوت نہیں کہ ایشور اپنے اندر یہ صفات رکھتا ہے اور ویدانتیوں کا یہ کہنا کہ یہ سب کے سب برہم کے وجود واحد کی طرف اشارہ دیتے ہیں۔ باطل ہے۔ نیز وہ برہم غیر محدود اور بے نہایت ذات کو بیان کرتا ہوا ان معنوں کی پورے طور پر

وضاحت کرتا ہے جن میں دنیا اور ارواح کو برہم کا جسم خیال کیا جا سکتا ہے اور ارواح کا وجود خدا کے لیے ہے جو ان کا انتہائی مقصود ہے۔ اور وہ اس کتاب میں سنیاسیوں کے سر منڈوانے اور جنیو پہننے وغیرہ رسوم خارجیہ کے متعلق بھی بحث کرتا ہے۔

وردا اپنی تصنیف تتو سار میں رامانج بھاشیہ کے بعض دلچسپ امور کو جمع کر کے ان کی نثر و نظم میں تشریح کرتا ہے ان میں سے بعض امور یہ ہیں (۱) یہ نظریہ کہ خدا کی ذات منطقیانہ طور پر ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور صرف نقلی شہادت کی بنا پر مانی جا سکتی ہے۔ (۲) عبارت کپیاس کی مانند اپنشدوں کی بعض اہم عبارات کی خاص تشریح۔ (۳) رامانج کے خیال کے مطابق ویدانت کے ضروری ادھیکرنوں پر بحث کے نتایج۔ (۴) یہ مسئلہ کہ نفی بھی ایک طرح کا اثبات ہے۔ (۵) ظاہری طور پر موحدانہ اور ثنوی عبارات کی تشریح۔ (۶) دنیا کی حقیقت وغیرہ کے متعلق بحث۔

تتو سار اپنے اوپر ایک مزید شرح کا موجب ہوئی۔ جس کا نام رتن سارنی ہے۔ جو بادھولا وینکٹ آچاریہ کے بیٹے بادھولا وردگرو کے مرید بادھولا نرسنگھ گرو کے لڑکے ویر راگھوداس نے تصنیف کی ہے۔ واتسیہ ورد کی دیگر تصانیف میں سے چند ایک یہ ہیں۔ سارارتھ چتشٹے آرادھنا سنگرہ۔ تتو نرنے۔[1] پرپن پارجات۔ یتی لنگ سمرتھن۔ پرش نینے۔

رامانج آچاریہ دوم عرف نوا میود

رامانج آچاریہ دوم جو پدم نابھ آریہ کا لڑکا تھا۔ اتری خاندان سے تھا۔

[1] اپنی تصنیف تتو نرنے میں وہ اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ شرتی کی تمام اہم عبارتیں ثابت کرتی ہیں کہ نارائن سب سے اونچا دیوتا ہے۔ وہ اس کتاب میں پرش نینے کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں اس نے مزید تفصیل کے ساتھ اس موضوع پر بحث کی ہے۔

باب ۲۰

وہ مذہب رامانج کے مشہور مصنف وینکٹ ناتھ کا ماموں تھا۔ اس نے ایک کتاب نیائے کلیش لکھی ہے۔ جس کا حوالہ وینکٹ کی سرو ارتھ سدھی میں اکثر دفعہ پایا جاتا ہے۔ اس نے ایک اور کتاب موکش سدھی بھی لکھی ہے۔ رامانج کے خیالات پر اس کی بعض تشریحات کا حوالہ جیسا کہ رامانج کے نظریۂ علم کو وینکٹ بیان کرتا ہے۔ پیشتر ہی دیا جا چکا ہے۔ اس کی دیگر تصانیف کا مختصر ذکر بیان کیا جاتا ہے۔

نفی۔ رامانج دوم نفی کو بطور ایک جداگانہ مقولے کے تسلیم نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے کہ کسی شے کی نفی کے معنی صرف ایک دوسری شے کے ہیں جو اس سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ مثلاً صراحی کی نفی ظاہر کرتی ہے، کہ اس سے مختلف کوئی دوسری شے موجود ہے۔ پس نفی کا حقیقی تصور صرف "اختلاف" ہے۔ ایک نفی کو ایک مثبت شے کے منافی طور پر بیان کیا جاتا ہے اور اس واسطے کسی مثبت شے کے تعلق کے بغیر نفی کا کسی طرح پر بھی تصور نہیں کیا جا سکتا۔ مگر ایک مثبت ہستی کبھی حوالۂ نفی کے ذریعے اپنی تصریح کی محتاج نہیں ہوا کرتی۔ اور یہ بات بھی معلوم العوام ہے۔ کہ نفی کی نفی ایک مثبت شے کے وجود کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی۔ نفی کی ہستی نہ تو ادراک سے مانی جا سکتی ہے اور نہ ہی استخراج یا انتاج کے وسیلے سے وینکٹ اس خیال کی مزید تشریح کرتا ہوا کہتا ہے، کہ نفی میں غیر موجودیت کا تصور معروض نفی کے ایک مختلف قسم کی زمانی یا مکانی صفت مخصوصہ کے ساتھ ربط رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ جب یہ کہا جاتا ہے، کہ یہاں کوئی صراحی موجود نہیں ہے تب اس کے صرف یہی معنی ہوتے ہیں۔ کہ صراحی کسی اور جگہ وجود رکھتی ہے۔ یہ دلیل دی جاتی ہے، کہ نفی کو کسی مثبت شے کی ہستی خیال نہیں کیا جا سکتا اور یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ اگر نفی کو بطور نفی خیال نہیں کیا جا سکتا۔ تب نفی کی نفی کو ایک مثبت شے کی ہستی خیال کر سکتے ہیں۔ ٹھیک جس طرح جو لوگ نفی کے قایل ہیں۔ وہ نفی اور مثبت شے کی ہستی کو ایک دوسری کی

۳۵۳

باب ۲۰

منافی خیال کیا کرتے ہیں۔ اسی طرح رامانج بھی مثبت اشیا کی ہستی اور نفیات کو اپنے مختلف خواص مکانی و زمانی میں باہم منافی خیال کرتا ہے۔ اس لیے نفی کو ایک جداگانہ مقولہ ماننا ضروری نہیں ہے۔ جب ایک موجود شے کا منہدم ہونا بیان کیا جاتا ہے۔ تب اس کے معنی تبدیل حالت ہوا کرتے ہیں۔ پیدایش سے پہلے کی نیستی (پراگ بھاو) اور فنا کے بعد کی نیستی (پردھونس آبھاو) اس سے زیادہ کوئی معنی نہیں رکھتے۔ کہ دو مثبت حالتیں یکے بعد دیگرے ظہور میں آتی ہیں۔ اور ایسی حالتوں کا بے نہایت سلسلہ ہوسکتا ہے۔ اگر اس نظریے کو قبول نہ کیا جائے، اور اگر فنا کے بعد کی نیستی (پردھونس آبھاو) اور پیدایش سے پہلے کی نیستی (پراگ بھاو) کو نفی کی مقولات مختلفہ خیال کیا جائے۔ تب پیدایش کے نفی متقدم کا انہدام اور انہدام کی پیدایش کا نفی متقدم نفیات کے اس سلسلۂ بے نہایت پر انحصار رکھیں گے۔ جو دور تسلسل کا موجب ہوگا۔ ایک حالت جدید کے تواتر کو ہی پرانی حالت کا انہدام خیال جاتا ہے۔ پہلی حالت موخر الذکر حالت سے مختلف ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ نفی خلائے محض ہے اور وہ کسی مثبت شے کی طرف اشارہ نہیں دیتی۔ اگر ایسا ہوتا۔ تب تو ایک پہلو میں نفی بھی بے علت ہوتی اور دوسرے پہلو یہ کسی اور شے کی علت نہ ہوسکتی اور اس طرح نفی بے آغاز اور ابدی ہوتی۔ اس حالت میں ساری دنیا ہی نفی کی گرفت میں ہونے سے دنیا کی ہر شے غیر موجود ہوتی۔ اس لیے ضروری نہیں ہے، کہ نفی کو ایک جداگانہ مقولہ تسلیم کیا جائے۔ ایک مثبت شے کے دوسری شے سے اختلاف کو نفی خیال کیا جاتا ہے۔

۳۵۴

اس خصوص میں ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے۔ یہ ہے کہ اگر نفی کو جداگانہ مقولہ نہ مانا جائے۔ تب علل منفیہ کو کس طرح مانا جاسکتا ہے یہ بات معلوم العوام ہے، کہ علل کے بعض اجتماعات کسی معلول کو اسی حالت میں ہی پیدا کرسکتے ہیں۔ جب کہ ان کی قوتِ خالقہ کو رد کرنے

کے لیے علل منفیہ موجود نہ ہوں۔ رامانج کے مذہب میں اسی شکتی کو ایسے اسباب ثانوی کا مجموعہ مانا گیا ہے جو کسی علت کو اپنا معلول پیدا کرنے میں معاون ہوتے ہیں۔ رامانج اس کا یہ جواب دیتا ہے، کہ علل مخالفہ کی عدم موجودیت کو ایک جداگانہ علت تصور نہیں کیا جاتا۔ بلکہ دیگر اجتماعات علل ثانوی کے ساتھ ساتھ علل مخالفہ کی موجودیت انھیں معلول پیدا کرنے کے لیے ناقابل بنا دیتی ہے۔ پس جہاں کوئی معلول پیدا ہوتا ہے یا نہیں ہوتا وہاں اجتماعات علل کے دو سلسلے پائے جاتے ہیں اور ان ہر دو قسم کے علتی اجتماعات کا فرق ہی معلول کی پیدائش یا عدم پیدائش کا فیصلہ کیا کرتا ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عناصر مخالفہ کی عدم موجودیت یا نفی کو جزو تعلیل خیال کیا جائے۔ ایک حالت میں پیدائش کے لیے قابلیت موجود تھی۔ اور دوسری صورت میں یہ قابلیت موجود نہ تھی۔ رامانج شکتی (قابلیت) کو ایک جداگانہ غیر محسوس ہستی خیال کرنے کی بجائے اسے اس شے کی تخصیص مجرد خیال کرتا ہے جو کسی معلول کو پیدا کرتی ہے۔

جاتی (جنس)۔ رامانج آچاریہ کسی جاتی یا جنس کو افراد کی تعمیم مجرد کے طور پر نہیں مانتا۔ اس کی رائے میں یکساں اجزا کے اجتماع کا اسی قسم کے اجزا کے دیگر اجتماعات کے ساتھ متحد طور پر جمع ہونا جاتی کہلاتا ہے۔

وینکٹ جو رامانج آچاریہ کے مقلدین میں سے ہے۔ جاتی کو محض مشابہت (سوسادرشیہ) خیال کرتا ہے اور اہل نیائے کے نظریۂ جاتی پر تنقید کرتا ہوا کہتا ہے، کہ اگر وہ شے جو کلیات کی مظہر ہو۔ خود کلیات کی راہ سے ظہور میں آتی ہو۔ تب تو یہ کلیات دیگر کلیات کے ذریعے ظاہر ہو سکیں گی اور ان کے لیے مزید کلیات کی ضرورت ہو گی۔ اس کا نتیجہ استدلال دوری ہوگا۔ اگر اس دورسے بچنے کے لیے یہ کہا جائے۔ کہ درجۂ دوم کے وہ اجزا خواص وصفات کو جو ایک جاتی (جنس) کے مظہر ہوتے ہیں۔ اپنے اظہار کے لیے مزید جاتی (جنس) کی ضرورت نہیں ہوگی تب یہ کہنا بہتر ہوگا۔ کہ یکساں قسم کے افراد جاتی کے تصور کی نمایندگی کرتے

باب ۲۰

ہیں اور اس لیے جاتی کو جداگانہ مقولہ تسلیم کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے یہ بات صاف طور پر ظاہر ہے کہ کلیات کا تصور ان صفات و خواص سے پیدا ہوتا ہے۔ جن میں بعض افراد مشابہت رکھتے ہیں۔ اور اگر یہ بات درست ہو۔ تب یہی بات تصور کلیات کی توجیہ کے لیے کافی ہوگی جب بعض اشیا میں بعض خواص و صفات دیکھے جاتے ہیں۔ تب وہ قدرتاً ان اشیا کو یاد دلایا کرتے ہیں۔ جن میں اسی قسم کے خواص و صفات پائے جاتے ہیں اور اس طرح وہ دونوں قسم کی اشیا ذہن میں پہلو بہ پہلو موجود ہو کر تصور مشابہت پیدا کرتی ہیں۔ اس امر کی توجیہ محال ہے کہ کیوں بعض خواص و صفات ہمیں دیگر خواص و صفات یاد دلایا کرتی ہیں ہم صرف یہی کہ سکتے ہیں کہ وہ قدرتاً ایسا کرتی ہیں۔ ان کا ذہن میں پہلو بہ پہلو کھڑا ہونا ہی مشابہت اور جنس کا تصور پیدا کرتا ہے۔ ان سے الگ کوئی مقولہ نہیں ہے۔ جسے مشابہت یا کلی کہا جا سکے۔ مگر رامانج آچاریہ اور وینکٹ جنس کی جو تعریفیں پیش کرتے ہیں، ان میں بہت فرق نہیں ہے۔ کیونکہ اگرچہ رامانج اسے وہ تمام اجتماعات خیال کرتا ہے۔ جو مشابہ ہوں اور وینکٹ اسے مشابہت بتلاتا ہے۔ لیکن مشابہت کے متعلق وینکٹ کا تصور یہی اس کے اندر اجزا کے اجتماع کو اس کے اجزائے ترکیبی بتلاتا ہے۔ کیونکہ وینکٹ کی رائے میں یکسانیت کا تصور کوئی مجردشئے نہیں بلکہ اس کے معنی اجزا کے وہ مقرون اجتماعات ہیں۔ جو جانچنے کے روبرو پہلو بہ پہلو موجود ہوتے ہیں۔ مگر وینکٹ بتلاتا ہے، کہ "کلی" کا تصور لازمی طور پر یہ معنی نہیں رکھتا کہ یہ صرف اجزا کے اجتماعات کے متعلق ہی ممکن ہے۔ کیونکہ ان بلے اجزا اشیا کی صورت (مثلاً صفات) میں اجزا کے اجتماع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مگر کلی کا تصور ان پر بھی عاید ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وینکٹ یکسانیت کو ہی "کلیات" کی شرط ٹھیراتا ہے اور رامانج آچاریہ کی مانند اجتماع اجزا (سمستھان) کو اپنے اندر شامل نہیں کرتا۔

۴۵۲

سوتہ پرمان (اثبات بذاتِ خود) بعض اوقات یہ دلیل دی جاتی ہے کہ تمام اموریں اور صحت اور عدم صحت کا فیصلہ کرنے میں توافق اور اختلاف کا طریقہ ہی فیصلہ کن ہے۔ ان صفات کی موجودگی جو اثبات صحت کا موجب ہوتی ہیں اور ان نقائص کی عدم موجودگی جو کسی ادراک کو غیر صحیح قرار دیتی ہے۔ کسی ادراک کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ کرتی ہیں۔ اس کے جواب میں رامانج آچاریہ کہتا ہے کہ ان صفات کی تحقیق جو صحت کو ثابت کرتی ہیں۔ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ یہ یقین نہ ہوجائے کہ کوئی نقص موجود نہیں ہے۔ اور نقائص کی عدم موجودگی کو بھی ان صفات کی موجودگی کے علم کے بغیر نہیں جانا جا سکتا۔ جو عدم صحت ثابت کرتے ہیں اور چونکہ یہ صفات و نقائص باہمی انحصار رکھتے ہیں۔ اس واسطے ان کا جداگانہ تعین نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہ رائے ظاہر کی جاتی ہے۔ کہ صحت اور عدم صحت کا تعین کوئی وجود نہیں رکھتا۔ البتہ شک ہستی رکھتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک کسی شے کو جانا نہ جائے۔ تب تک شک کا امکان ہی نہیں ہے۔ اس لیے صحت اور عدم صحت کا فیصلہ کرنے سے پہلے ایک مرحلہ متوسط پیش آتا ہے۔ پیشتر اس کے کہ یہ جانا جائے۔ کہ علم موضوع کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے یا نہیں پہلے تو موضوع کا ظہور ہونا چاہیئے۔ (ارتھ پرکاش) جو جہاں تک کہ اس کا تعلق اپنی ذات سے ہے۔ بذات خود ثابت ہوتا ہے اور اپنی صحت کے لیے کسی اور طریقے پر انحصار نہیں رکھتا کیونکہ یہ ظہور اس کی فطرت کے حقیقی یا باطل ہونے کے متعلق تمام مستقبل تعینات کی بنیاد ہے۔ پس علم کا یہ جزو بنیادی جزو (ظہور اشیا بذات خود ثابت ہوتا ہے)۔ یہ کہنا غلط ہے کہ یہ علم بذات خود بے صفات ہوتا ہے (نہ سوبھاد) کیونکہ یہ کسی موضوعی شے کے ظہور کی فطرت سے تعلق رکھتا ہے مثلاً درخت پن (شجریت) کا علم پیشتر اس کے کہ اس کی فطرتِ مخصوصہ کو بطور آم یا صنوبر کے جانا جائے۔ صحت ثابت کرنے والی صفات کا علم موجب صحت نہیں ہوتا۔ جب کہ صحتِ علم ثابت ہو جائے۔ تب انھیں موجب صحت خیال کیا جا سکتا ہے۔

۴۵۷

بذات خود اثبات علم سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ اس کی مطابقت (تتھاتو) سے۔ اگر مطابقت بھی براہ راست روشن ہوتی۔ تب اس مطابقت کے متعلق کسی شک کا امکان نہ ہو سکتا۔ جب مقلدین کمارل کہتے ہیں۔ کہ علم بذات خود ثابت ہوتا ہے۔ تب ان کی یہ مراد نہیں ہوا کرتی۔ کہ خود علم ہی بتلاتا ہے۔ کہ مطابقت حقیقی موجود ہے۔ کیونکہ وہ اس بات کے قایل ہی نہیں ہیں۔ کہ علم بذات خود روشن ہوتا ہے۔ اس لیے وہ مانتے ہیں۔ کہ کوئی اور ذرایع ہیں۔ جن کے ذریعے ایسی صحت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ ان ذرایع کی صحت کا انحصار دیگر ذرایع پر ہوگا اور اس طرح غیر تناہی دور لازم ہوگا۔ تعین صحت کے لیے علتی اثر اور تصدیق کے ذریعے تحقیق پر انحصار رکھنا پڑے گا۔ اگر صحت علم کا انحصار اس طرح صفات معاونہ کی تحقیق پر ہو۔

تب تو بذات خود اثبات کوئی وجود ہی نہ رکھے گا۔ اس نظریے کی رو سے وید بھی بذات خود ثابت نہیں ہو سکتے۔ اگر ان میں کوئی نقایص نہیں ہیں۔ تب وہ غلط کار انسانوں کی تصانیف نہیں ہیں۔ اور تب وہ کوئی صفات معاونہ بھی نہیں رکھتے۔ کیونکہ وہ (میمانسا کے نظریے کے مطابق) کسی معتبر شخص سے ظہور میں نہیں آئے۔ اس لیے ان کے بذات خود ثابت ہونے کے بارے میں جایز طور پر شک کیا جا سکتا ہے۔ کسی مطابقت کی سچائی خود علم کی بجائے کسی اور شئے پر انحصار رکھتی ہے۔ اگر اس کا انحصار صرف علت علم پر ہوتا۔ تب تو ایک علم باطل بھی صحیح ہوتا۔ اس لیے ویدوں کے بذات خود ثابت کرنے کے لیے یہ بات ماننی پڑے گی۔ کہ وہ ایک قطعی طور پر معتبر شخص (پرش) کے کلمات ہیں۔ علم خود کو صرف موضوعی طور پر ہی ظاہر نہیں کرتا۔ بلکہ بطور ایک شئے یا ہستی خاص کے ظہور پذیر ہوتا ہے اور یہ اسی حد تک صحیح ہوا کرتا ہے۔ جہاں تک کہ وہ شئے خاص علم میں نمودار ہوتی ہے۔ پس علم کی صحت کا تعلق کسی شئے کی صفات کی تفصیلات مخصوصہ سے نہیں بلکہ کسی شئے کے ظہور کی صفات عامہ سے ہوا کرتا ہے۔ البتہ اس قسم کی صحت خود علم کی صورت سے متعلق ہے۔ اس کی موضوعی تصدیق سے نہیں

جو کچھ اس میں مشکوک ہوتا ہے۔ اسے صفات معاونہ۔ تصدیق اور اسی قسم کے ذرایع سے بیان کیا جاتا ہے اور جب دیگر ذرایع سے غلطی کے احتمالات نہیں رہتے۔ تب اصلی صحت غیر متباین صورت میں قایم رہتی ہے۔

سوپرکاشتو (تنویر بذات خود) پر امانج آچاریہ پہلے تو تنویر بالذات کے خلاف اہل نیائے کا اعتراض پیش کرتا ہے۔ وہ لوگ یہ دلیل دیا کرتے ہیں کہ اشیا موجود رہتی ہیں۔ کہ وہ خاص حالات کے اندر ہمارے علم میں آیا کرتی ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ موجودیت (ستا) اور تعلم یا بذات خود روشن ہونا دو مختلف امور ہیں۔ اسی نقطۂ نگاہ سے یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ ایک موجود شے کا علم اس کی بذات خود تنویر سے مختلف ہوتا ہے۔ اگر علم خود بخود منور رہوتا۔ تب وہ اشیا کے ساتھ ربط یا تعلق کی شرط پر کوئی انحصار نہ رکھتا اور اس طرح شخصی علم ہمہ گیر تعلم ہوتا۔ اگر برعکس اس کے علم اشیا کے ساتھ تعلق کی شرط سے مشروط ہوتا۔ تب وہ کبھی بذات خود منور نہ کہلا سکتا۔ اس کے علاوہ چونکہ علم کوئی اجزا نہیں رکھتا۔ اس واسطے اس تصور کا امکان ہی نہیں۔ کہ اس کا ایک جزو دوسرے جز کو روشن کرتا ہے بے اجزا حقایق کی حالت میں علم کو بذات خود تصور کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ وہ ایک ہی وقت میں فاعل اور مفعول نہیں ہو سکتا۔ اور اگر علم بذات خود منور ہوتا۔ تب شعور اور بذریعہ مشاہدۂ باطن اس کے ادراک کے بارے میں اختلاف ناقابل توجیہ ہوتا۔ مزید براں یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے۔ کہ ایک تعلم اور دوسرے تعلم میں فرق کا انحصار اس کے موضوعی عنصر پر ہوا کرتا ہے۔ اس کے سوا ایک تعلم اور دوسرے تعلم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اگر موضوعی عنصر علم کا متعین نہ ہو۔ تب تو خود علم کی خود تنویری اور کسی موضوع کی درخشانی میں کوئی فرق نہ پایا جاتا۔ اگر علم بذات خود منور ہوتا۔ تب اس میں موضوعاتِ خارجی کی کوئی گنجایش ہی نہ ہوتی اور اس کا نتیجہ عینیت مطلقہ ہوتا۔ اس لیے اس مشکل کا حل یا تو میمانسا کے اس خیال میں پایا جاتا ہے۔ کہ علم شے خارجی میں ایک ایسی صفت مخصوصہ پیدا کر دیتا ہے کہ اشیا کی اس صفت مخصوصہ کے درک سے

باب ۲۰

انتاج تعلم ہو سکتا ہے۔ یا نیائے کے مطابق اس خیال میں کہ علم اشیا کو ظہور میں لاتا ہے۔ اس طرح ماننا پڑتا ہے۔ کہ موضوع اور اس کے علم میں کسی طرح کے رشتۂ علمی کا ہونا ضروری ہے۔ اور ہر حالت میں ان رشتوں کی صفت مخصوصہ ہی علمی صفت کا فیصلہ کرنے والی ہو گی۔ اب پھر سوال ہو سکتا ہے کہ کیا یہ رشتۂ علمی صرف موضوع کا اشارہ دیتا ہے یا موضوع کے علم کا۔ پہلی صورت میں صرف موضوع ہی ظہور پذیر ہو گا اور دوسری صورت میں علم اپنا موضوع آپ ہو گا جو کہ باطل ہے۔ اگر کسی خاص رشتے کے بغیر علم موضوعی کو ظاہر کرتا ہو۔ تب تو ہر ایک علم ہر ایک موضوع یا جملہ موضوعات کو ظاہر کرنے والا ہو گا۔ علم کے معنی ایک عمل تعلم کے ہیں۔ اگر یہ عمل غیر موجود ہو۔ تب علم ظاہر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ علم کی موضوعیت ہی اس عمل کی موجودگی کو فرض کرتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ جس طرح علم دیگر موضوعات کو ظاہر کرتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ادراک ثانی کے مزید تعلم سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص کہتا ہے "میں اسے دیکھتا ہوں"۔ تب اس میں صرف ظہور علم ہی نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک خاص موضوع کے مدرک ہونے کا ادراک ثانی ہوتا ہے۔ اس لیے علم بذات خود نہیں بلکہ ادراک ثانی کے ذریعے ظاہر ہوتا ہے۔ اس پر راماتج آچاریہ یہ اعتراض کرتا ہے۔ کہ آیا یہ ادراک علم عالم کے پہلو پر ادراک ثانی کی خواہش کی عدم موجودیت کے باوجود وقوع پذیر ہوتا ہے یا اس خواہش کی وجہ سے۔ پہلی صورت میں چونکہ ادراک ثانی خود بخود وقوع میں آتا ہے۔ اس قسم کے ادراکات ثانیہ کے غیر محدود سلسلے ہوں گے۔ اور دوسری صورت میں جب کہ ادراک ثانی اس کے لیے خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ خواہش لازمی طور پر سابقہ علم کا نتیجہ ہو گی اور وہ خواہش کسی اور خواہش اور علم کا نتیجہ ہو گی۔ اس طرح استدلال تعدی لازم آئے گا۔ اس کے جواب میں اہل نیائے کہتے ہیں۔ کہ عام ادراک ثانی کسی خواہش کے بغیر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لیکن خاص ادراک ثانی اس کے لیے خواہش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ فطرت عامہ کا معمولی ادراک ثانی

۳۵۹

۳۰ب ایک قدرتی راستہ اختیار کرتا ہے۔ کیونکہ تمام دنیاوار لوگ اپنے تجربے کے دوران میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی علم رکھتے ہیں۔ جب خاص تفصیلات کی خواہش ہوا کرتی ہے۔ تب ہی اس کے مطابق نفسی کشف (رمانس پریکش) ہوا کرتا ہے۔

رامانج آچاریہ اس کے جواب میں کہتا ہے کہ ایک معمولی شے موجود کی حالت میں ہستی اور اس کے ظہور علم میں فرق ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ یہ امر ہمیشہ خود شے اور اس کے علم میں تعلقات مخصوصہ پر انحصار رکھتا ہے لیکن بذات خود منور شے کی حالت میں جہاں کہ ایسے تعلقات مطلوب نہیں ہوتے وہاں شے اور اس کے ظہور میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ آگ دوسری چیزوں کو روشن کرتی ہے۔ مگر اسے خود اظہاری کے لیے کسی اور شے کی امداد درکار نہیں ہوتی۔ بذات خود تنویر کے یہی معنی ہیں۔ جس طرح کوئی شے ۳۶ بھی اپنے ظہور کے لیے اپنی ہم جنس شے پر منحصر نہیں ہوا کرتی۔ اسی طرح علم کو بھی اپنے اظہار کے لیے علم کی امداد مطلوب نہیں ہوتی۔ جو تعلقات دیگر اشیا کے ظہور کے لیے مطلوب ہوا کرتے ہیں۔ وہ خود علم کے ظہور کے لیے درکار نہیں ہوتے۔ پس علم بذات خود منور ہونے کے باعث ہمارے روبرو براہ راست معاون ہوتا ہے۔ مگر وہ اس امداد کے لیے کسی اور شے پر انحصار نہیں رکھتا۔ یہ کہنا کل تجربے کے خلاف ہے کہ علم کو اپنے ظہور کے لیے دوسرے علم کی ضرورت ہوتی ہے اور اگر یہ ہمارے تجربے کے اندر کوئی سہارا نہیں رکھتا۔ تو یہ عجیب بات فرض کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔ کہ ہر ایک علم کو اپنے ظہور میں دوسرے علم کے عمل کا محتاج ہونا پڑتا ہے۔ صرف اسے ہی موضوع علم کہا جا سکتا ہے جو موجود ہونے پر بھی ظہور پذیر نہیں ہوتا۔ مگر یہ بات نہیں کہہ سکتے۔ کہ ایسا علم موجود تھا جو نامعلوم تھا۔ کیونکہ ایک تعلم دوسری چیزوں کی مانند اس وقت تک منتظر نہیں رہ سکتا جب کہ یہ ظہور پذیر ہوگا۔ گزشتہ علم کی حالت میں جواب صرف بذریعہ استنتاج حاصل ہوتا ہے۔ اس علم کا کوئی تصور نہیں ہوتا۔

اس لیے معلوم اور نا معلوم میں کوئی امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اگر صرف موضوع ہی منور ہوتا نہ کہ اس کا علم۔ تب اس ادراک میں کسی کو ایک لمحہ کی بھی دیر نہ ہوتی۔ اگر علم اس کے حصول سے منتج ہوتا۔ تب ہر فرد بشر کو اس امر کا تجربہ ہوتا۔ مگر کسی شخص کو معلوم اور نا معلوم کے درمیان امتیاز کرنے میں ایک لمحہ بھر کا بھی تامل نہیں ہوا کرتا اور یہ کہنا بھی غلط ہے۔ کہ علم کھوج کے بعد نمودار ہوتا ہے۔ کیونکہ موجودہ علم میں ہم جس امر کو جاننا چاہتے ہیں وہ براہ راست معلوم ہوتا ہے اور گزشتہ علم میں بھی یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا۔ کہ علم اس لیے موجود تھا کہ وہ یاد آ رہا ہے بلکہ گزشتہ حافظے کی صورت میں براہ راست نمودار ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر اس علم کو ایک نتیجہ کہا جائے۔ تب تو ادراک ثانی کو بھی حافظے سے ایک نتیجہ سمجھا جا سکتا ہے

پھر دیکھو۔ وہ شے جو علم کا موضوع ہوتے بغیر وجود رکھتی ہے

وہ ساتھ ہی ساتھ علم کو مشروط کرنے والے اجتماع میں نقائص کی موجودیت کے باعث غلط ظہور کی مستوجب ہوتی ہے۔ مگر علم بذات خود کبھی غلطی کا موجب نہیں ہو سکتا اور اس لیے یہ شے معلوم سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ جس طرح اس امر پر بھی کبھی کسی کو شک نہیں ہوتا کہ سکھ کا احساس ہو رہا ہے یا دکھ کا۔ اسی طرح علم کے بارے میں بھی شک کا امکان نہیں ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ جب کبھی علم ہوتا ہے۔ وہ بذات خود روشن ہوتا ہے۔ جب ہم کسی موضوع کو جانتے ہیں۔ تب ہم اس کے علم کے متعلق پورا یقین رکھتے ہیں۔ نیز یہ فرض کرنا غلط ہے۔ کہ اگر علم بذات خود منور ہو۔ تب اس میں اور اس کے موضوعی مافیہ میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ کیونکہ فرق صاف طور پر ظاہر ہے۔ علم بذات خود کوئی صورت نہیں رکھتا۔ موضوع ہی اس کا مافیہ مہیا کرتا ہے۔ جب ایک ہی ظہور کے اندر دو چیزیں نمودار ہوتی ہیں جیسے عرض اور جوہر اشیا اور ان کی تعداد۔ تب اس بنا پر ایک ہی شے شمار نہیں ہوتیں۔ نیز یہ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کہ علم اور اس کا موضوع اس لیے ایک شے ہوتے ہیں۔ کہ وہ

۳۶۱

بیک وقت نمودار ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس وجہ سے کہ وہ ایک ہی وقت میں نمودار ہوتے ہیں ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ علم اور اس کا موضوع ایک ہی ظہور میں نمودار ہوا کرتے ہیں۔ اور یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ان میں سے کون پہلے نمودار ہوتا ہے اور کون پیچھے۔

شاستروں کی رو سے آتما کو بھی اپنی ذات میں علم خیال کیا جا سکتا ہے اور بذات خود علم ہونے کے باعث ہی آتما بذات خود منور بھی ہے۔ اور اس لیے یہ خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کہ وہ ذہنی کشف (مانس پرتیکش) سے جانا جاتا ہے۔

رامانج داس عرف مہاچاریہ

رامانج داس جسے مہاچاریہ بھی کہتے ہیں۔ بادھولا شری نواسےچاریہ کا شاگرد تھا۔ مگر اسے رامانج آچاریہ ثانی سے جو پدم نابھاریہ کا لڑکا اور ویدانت دیشک کا جو وادی ہنس نوامبو داکے نام سے بھی مشہور تھا ماموں تھا، تمیز کرنا چاہیئے۔ اس نے کم از کم تین کتب لکھی ہیں۔ یعنی ودیا وجے۔ ادویت وجے، پرکرو جے۔ اپنی تصنیف سدودیا وجے میں شنکر کے اس مسئلے کی تردید کرتا ہوا کہ ثبت جہالت (بھاؤ روپاگیان) کو ادراک انتاج اور کنایہ کے مختلف پرمانوں سے جانا جا سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جہالت کا یہ تجربہ وجدانی کہ "میں جاہل ہوں" بالکل ہی تجربہ جہالت میں خیال کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ تجربہ کبھی تمام موضوعات کی طرف اشارہ کرتا ہوا کل علم کی تردید نہیں کرتا۔ شنکر کے پیرو اننہ کرن کی اس ادراکی نفسی حالت کو نہیں مانتے۔ جو گزشتہ اشیا سے تعلق رکھتی ہو۔ بلکہ جب کوئی شخص یہ وجدان رکھتا ہے کہ وہ جاہل ہے۔ تب اسی وقت میں اس کی انانیت اور اس کے جاہل ہونے کا امر واقعہ روشن ہوا کرتے ہیں۔ اور اس

تجربے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جہالت اپنی کلیت میں روشن ہوئی ہے۔ بلکہ اس وقت بھی روشن ہوتی ہے۔ اگر جہالت اپنی کلیت میں روشن نہیں ہوتی۔ تب وہ صرف خاص خاص اشیا کے تعلق میں روشن ہوتی ہے اور اگر یہ بات ہو، تب مثبت جہالت کا وجود فرض کرنا بے سود ہوگا۔ نیز اگر جہالت یا عدم علم کا تعلق کسی خاص شے سے ہوتا ہے۔ تب اس میں اس شے خاص کا علم مفروض ہوتا ہے اور اس لیے خود جہالت تجربے میں نہیں آتی۔ اور مثبت جہالت کے وجود کا فرض کرنا اس مقبول العوام خیال سے بہتر نہ ہوگا۔ کہ بے خواب گہری نیند کے سوا ان حالات میں کسی ایک معروض کے علم کی نفی ہوا کرتی ہے۔ دیگر تمام مدارج میں جہالت کے جملہ تجارب خاص خاص اشیا کا علم نہ ہونے کو ظاہر کرتے ہیں۔ بہر صورت جہالت کے یہ معنی ہوا کرتے ہیں کہ جہالت کے معروضات کو صرف عام طور پر جانا گیا ہے۔ ان کی خاص تفصیلات میں نہیں۔ نیز یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ جہالت کو اس لیے مثبت کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی ماہیت میں علم کی صورت عامہ کی مخالف ہوتی ہے۔ کیونکہ اس قسم کے تجارب میں کہ "میں جاہل ہوں"۔ اس موضوع کا علم موجود ہوتا ہے۔ جس سے جہالت تعلق رکھتی ہے۔ اور نیز اس میں وہ عام مافیہ بھی موجود ہوتا ہے۔ جس کی جہالت ہوتی ہے۔ مزید براں چونکہ جہالت شعور محض کے سہارے ہوتی ہے اور چونکہ انتہ کرن (نفس) کو اس کا سہارا نہیں سمجھا جاتا۔ تب کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ "میں جاہل ہوں" کا تجربہ اس مادہ (مثبت وجود جہالت) کے تجربے سے تعلق رکھ سکتا ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ چونکہ ذہن ایک موہومی تعمیر ہے شعور محض کے اوپر جو جہالت (اگیان) کا سہارا ہے تو خود جہالت ہی بطور ذہنی عمل کے نمودار ہو سکتی ہے۔ کیونکہ انانیت اور جہالت شعور محض پر موہومی طور پر عاید ہونے کے باعث ایک ہی بنیاد رکھنے سے نمودار ہو سکتے ہیں اس کا جواب یہ ہے، کہ اس قسم کی توجیہ صاف طور پر غلط ہے۔ کیونکہ اگر انانیت اور جہالت دونوں ہی ایک ہی بنیادی شعور سے نمودار ہو سکتے۔

۲۲۰ تب جہالت کبھی انانیت کی محمول نہ ہوتی۔ اگر ایک ہی شعور محض خود کو انانیت اور جہالت کے طور پر ظاہر کرتا ہے۔ تب وہ کبھی ایک دوسرے سے مختلف ظاہر ہوتے ہوئے ایک مشخص ترتیب موضوع و محمول میں مترتب نہ ہو سکتے۔ نیز اگر یہ کہا جائے کہ اگیان انانیت کی اس لیے خبر دیتا ہے، کہ وہ دونوں شعور محض پر مبنی ہوا کرتے ہیں۔ تب یہ اگیان کس طرح ان اشیائے خارجیہ کی طرف (جو شعور محض پر آزادانہ طور پر عاید ہوتی ہیں) اشارہ دے سکتا ہے مثلاً ایسے تجربات میں کہ "میں صراحی کو نہیں جانتا"؟ اگر یہ کہا جائے، کہ چونکہ صرف ایک ہی شعور موجود ہے۔ جس پر اشیائے خارجیہ۔ جہالت اور انانیت عاید ہوتی ہیں اور جہالت ہمیشہ اشیائے خارجیہ سے تعلق رکھتی ہے تب یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب صراحی کو جانا جاتا ہے۔ تب بھی جہالت جو (کپڑے ۲۲۳ کی مانند) دیگر اشیا سے اور ان کے ذریعے شعور محض سے جو ان کی تہ میں موجود ہوتا ہے۔ تعلق رکھتی ہے۔ وہ اس شعور محض سے بھی تعلق رکھتی ہے جس میں صراحی مفروض ہوتی ہے۔ اس طرح پر وہ صراحی سے متعلق ہوگی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ صراحی کے نامعلوم ہونے کا تجربہ ہوگا۔ یہ دلیل پیش کی جا سکتی ہے کہ صراحی کے مثبت ادراک کا امر واقعہ اس کے ساتھ اگیان (جہالت) کے ربط میں مزاحم ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ ٹھیک جس طرح کوئی کہتا ہے "میں اس درخت کو نہیں جانتا۔ تب "اس" کے تعلق میں علم اور درخت کی ماہیت کے متعلق جہالت موجود ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک صراحی واحد کے مختلف پہلوؤں کے تعلق میں جزوی [illegible] ہو سکتے ہیں۔ شک کی حالتوں میں ایک ہی شے کے متعلق علم اور جہالت دونوں کا ہی اقرار کرنا پڑتا ہے اور یہ بات ان تمام امور زیر تحقیق پر صادق آتی ہے۔ جن میں ایک شے عام طور پر معلوم مگر اپنی تفاصیل مخصوصہ کے لحاظ سے غیر معلوم ہوا کرتی ہے۔

مقلدین شنکر غلطی سے کہا کرتے ہیں۔ کہ بے خواب نیند کی حالت [illegible] اگیان کا کوئی براہ راست کشف نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ اگر اس حالت

میں اگیان اپنی ماہیت میں معلوم ہوتا تب انسان جاگ کر بھی یہ بات یاد نہ کر سکتا کہ وہ کچھ نہ جانتا تھا۔ اسے یہ بات یاد ہونی چاہیے تھی۔ کہ اسے اس حالت میں اگیان کا براہ راست کشف حاصل تھا۔ اگر بے خواب نیند میں شعور محض اگیان کو روشن کرتا تھا۔ تب تو وہ ضرور تمام کی تمام معلوم و نامعلوم اشیا کو روشن کرنے والا ہوتا اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ اس حالت میں یہ تمام اشیا حالت بیداری میں یاد آیا کرتیں۔ یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ بے خواب نیند کی حالت میں اگیان کے سوا کچھ نمودار ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ شعور بیداری کی شہادت کے مطابق بے خواب نیند میں زمانے کا بھی ادراک ہوتا ہے۔ اور یہ ادراک زمانہ ہی بحالت بیداری اس یادداشت کی توجیہ کرتا ہے "میں اتنی دیر تک کچھ نہ جانتا تھا" مزید براں اگر یہ کہا جائے۔ کہ جو کچھ شعور شاہد کے ذریعے روشن ہوتا ہے (یعنی برتی کی حالت میں سے گذرے بغیر) تب تو اگیان بھی یاد نہ رہنا چاہیے۔ اگر یہ کہا جائے کہ صرف اگیان کے موضوعات ہی شعور شاہد سے منور نہیں ہوتے بلکہ صرف اگیان روشن ہوتا ہے۔ تب یہ بات اس تجربے کی توجیہ کے لیے ناکافی ہوگی کہ "میں کچھ نہ جانتا تھا"۔ جہاں کہ "کچھ نہیں" کے الفاظ صاف طور پر اگیان کے موضوع کی طرف اشارہ دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگر مذکورہ بالا مفروضہ درست ہو۔ تب تو سرور محض کبھی بے خواب نیند میں نمودار ہو کر جاگنے پر یاد نہ آسکتا۔ اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے۔ کہ حالت بیداری میں اگیان کے علاوہ بعض صفات مخصوصہ اس لیے یاد آتی تھیں۔ کہ وہ اودیا کے اندازوں کی بدولت نمودار ہوتی تھیں۔ تب اس کا جواب یہ ہوگا کہ اودیا کے خاص انداز فرض کرنے کی بجائے انھیں ذہنی حالتوں یا اندازوں سے بھی منسوب کیا جا سکتا ہے اور اگیان کے تجربے کی توضیح عدم علم کا تجربہ کہکر کی جا سکتی ہے۔ چونکہ علم کی عدم موجودیت کو سبھی مانتے ہیں اس لیے مثبت اودیا کی مانند ایک نئی شے ماننے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

باب ۲

نیز کسی شے مدرک کی یادداشت نہ رہنے پر ایک شخص کہ سکتا ہے کہ وہ اس شے کو نہ جانتا تھا۔ لیکن اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ کہ جب وہ ایسا شے کے اگیان کا کشف رکھتا تھا۔ مدرف میں نقرے کے ادراک کو ہو مہ کے بعد جب کوئی شخص کہتا ہے "کہ میں اتنی دیر تک نقرے کو نہ جانتا تھا" تب اس تجربے کی توجیہ کیونکر ہو سکتی ہے؟ مزید براں جب کوئی شخص کسی شے کو لمحۂ حاضر میں دیکھتا ہے تو وہ کہ سکتا ہے "میں اس شے کو اتنی مدت تک نہ جانتا تھا" تب اس تجربے کی توضیح کیونکر ہو گی؟ اس کا صاف جواب یہ ہے کہ ایسے تمام امور میں، ہم یہی نتیجہ نکالا کرتے ہیں، کہ ان اشیا کا علم موجود نہ تھا۔ موجودہ مثال میں بھی ہم وہی نظریہ رکھتے ہوئے کہ سکتے ہیں۔ کہ ہم نتیجہ نکالا کرتے ہیں۔ کہ ہمیں بے خواب نیند میں کوئی علم نہ تھا۔ مگر ہم یہ نہیں کہ سکتے۔ کہ اس حالت میں ہم مثبت اگیان کا کشف رکھتے تھے۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ اگیان کی مثبت ہستی کو استناج سے بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان کی رائے میں جس طرح روشنی تاریکی کے مواد کو دور کرکے اشیا کو دکھلاتی ہے۔ اسی طرح گیان بھی اگیان کے مادے کو جو چیزوں کو چھپائے ہوئے تھا۔ دور کرکے انھیں دکھلاتا ہے۔ اس کی تردید کرتا ہوا مہاچاریہ شنکر منطق قیاسی کے طریق پر صوری اور مدرسی تنقید کے طور پر طویل بحث کرتا ہے جس پر یہاں کچھ لکھنا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ اصل بات جو یہاں قابل توجہ اور فلسفیانہ قیمت رکھتی ہے وہ مدرسۂ رامانج کا یہ خیال ہے۔ کہ علم کے ذریعے اشیا کی نمود اری اس امر پر دال نہیں ہوتی۔ کہ اگیان کے کسی مثبت مادے کو رفع کیا گیا ہے۔ مقلدین شنکر اعتراض کرتے ہیں۔ کہ جب تک اگیان کو ایک ایسی جداگانہ شے نہ مانا جائے۔ جو آتما کے سرور خالص کو چھپا دیتی ہے۔ نجات کی توجیہ کرنا مشکل ہے۔ اس کا جواب مہاچاریہ یہ دیتا ہے۔ کہ نجات کو معقول طور پر خاتمہ تقید کہ سکتے ہیں۔ لوگ مثبت خوشی کے حصول کے لیے اسی طرح ہی بیقرار ہوتے ہیں جس طرح کہ منفی دکھ کو دور کرنے کے لیے۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ جب تک تقید باطل نہ ہو۔ وہ دور ہو ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ

یہ بات معلوم العوام ہے۔ کہ زہر کے اثرات اسطوری پرندہ گرڑ کے دھیان سے دور ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح دینوی قید بھی اگرچہ وہ واقعی ہو۔ ایشور کے دھیان (تفکر) سے مٹ سکتی ہے۔ تفکر بطور علم کے نہ صرف جہالت کو دور کر سکتا ہے۔ بلکہ تنقید کے امر واقعہ کو بھی مٹا سکتا ہے۔ اس نجات کو آنند کا ابدی ظہور خیال کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ امر ناگزیر طور پر ضروری نہیں ہے۔ کہ سرور و مسرت کا ہر ایک ظہور معمولی لذات جسمانی کی مانند جسم کے ساتھ مرتبط ہو۔

مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ چونکہ لاتغیر آتما نہ تو ظہورات عالم کی علت مادی ہو سکتا ہے اور نہ کوئی اور شے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ ایسا اگیان کا مسالا موجود ہے جو دنیا کی علت مادی ہے۔ کیونکہ یہ علت ہی ظہورات عالم کے جہالت آمیز خواص کی توجیہ کرنے کے قابل ہے۔ اکثر اوقات برہم کو اس دنیا کی علت مادی بتلایا گیا ہے۔ مگر یہ بات صرف وہیں تک درست ہے۔ جہاں تک کہ برہم اس دنیا کی بنیادی علت (ادھشٹان کارن) ہے یعنی وہ ہستی پاک جو کل ظہورات کی تہ میں پائی جاتی ہے۔ اگیان اس دنیا کی تغیر پذیر علت مادی (پرنیامی کارن) ہے اور یہی وجہ ہے کہ یہ دنیا اپنے خواص میں جہالت کی فطرت ظاہر کرتی ہے۔

اس کے جواب میں مہاچار یہ کہتا ہے۔ کہ اگرچہ تخلیق عالم کو باطل سمجھا جائے۔ تب بھی یہ امر ثبت اگیان پر لازمی طور پر دلالت نہیں کرتا۔ چنانچہ موہومہ نقرہ بغیر کسی علت کے پیدا ہو جایا کرتا ہے۔ یا آتما کو ہی تخلیق عالم کی علت مادی خیال کیا جا سکتا ہے۔ جو اگرچہ بے اجزا ہے مگر غلطی سے بطور دنیا نمودار ہو رہا ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی معلول باطل کی علت ہمیشہ کوئی شے باطل ہی ہوا کرتی ہے۔ کیونکہ اس قسم کی تعمیم ہو نہیں سکتی بطلان کی صفت عامہ کا موجود ہونا یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ ایک شے باطل ہی لازمی طور پر کسی معلول باطل کی علت ہوتی ہے۔ کیونکہ دوسرے پہلوؤں پر بھی دیگر صفات عمومی ضرور موجود ہوں گے۔ اور علت و معلول کے درمیان صفات کی قطعی یکسانیت کا کوئی یقین نہیں ہو سکتا۔ مزید براں کوئی معلول بھی لازمی طور پر اپنی تغیر پذیر

باب ۲۰

علت مادی کی عینیت نہیں رکھتا۔ اس لیے برہم کے لیے یہ بات ناممکن نہیں ہے کہ وہ دنیا کی علت مادی ہو۔ اگرچہ اس کی پاکیزگی دنیا میں نہ پائی جائے۔ اگر برہم کو دنیا کی تغیر پذیر علت (پرنیامی کارن) مانا جائے۔ تب یہ بلاشبہہ دنیا کی مانند ہو بہو ہستی نہیں رکھ سکتا۔ لیکن اگر ایک شے خود کو دوسری صورت میں نمودار کر سکے۔ ہم اسے پرنیامی کارن کہ سکتے ہیں۔ اور اس کے لیے یہ امر لازمی نہیں ہے۔ کہ وہ اپنے معلول کی مانند وہی کی وہی ہستی رکھتی ہو۔ پس اودیا کا انہدام اور خاتمہ ان دونوں کو ہی معلولات خیال کیا جاتا ہے اور اس پر بھی وہ اپنی علل کی مانند وہی کی وہی ہستی نہیں رکھتے۔ اس لیے یہ دلیل نہیں دیجا سکتی کہ اگر برہم کو جگت کا پرنیامی کارن مانا جائے۔ تب اس وجہ سے دنیا بھی برہم کی مانند حقیقی ثابت ہو گی۔ نیز دنیا کی برہم والی صفات کی عدم نمو داری کو کرم کے اثر کے ذریعے بیان کیا جا سکتا ہے بلکہ دنیا کی برہم والی صفات کی عدم نمو داری کی توجیہ کے لیے بھی ایک اگیان کی ہستی کو ماننا ضروری نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ ضروری ہے۔ کہ نجات کی بطور خاتمہ جہالت تعریف کی جائے۔ کیونکہ وہ حالت بذات خود سرور ہونے کے باعث ہماری مساعی کا موضوع خیال کی جا سکتی ہے اور اودیا اور اس کے خاتمے کا قیاس بالکل ہی بے بنیاد ہے۔

نیز مہاچاریہ نے شاستروں کی عبارات کی مدد سے یہ ثابت کرنے کی زبردست کوشش کی ہے۔ کہ وید اودیا کو بطور ایک مثبت ہستی کے تسلیم نہیں کرتے۔

دوسرے باب میں مہاچاریہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس امر کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔ کہ اودیا کو بطور ایک جداگانہ مادے کے مانا جائے۔ اہل شنکر کہتے ہیں۔ کہ اگرچہ انانیت کے تصور میں آتما کا تجربہ موجود ہوتا ہے۔ لیکن پھر بھی ہمارے تجربہ انانیت میں بطور سرور کامل کے برہم کے ساتھ ایک ظاہر نہیں ہوتی اور اس وجہ سے ماننا پڑتا

۳۶۶

ہے۔ کہ اگیان کا مادہ موجود ہے جو برہم کی صفت ذاتی کو چھپا دیتا ہے۔ اس کے جواب میں مہاچاریہ کہتا ہے۔ کہ چونکہ اگیان کو بے آغاز مانا جاتا ہے۔ اس لیے اس کی چھپانے والی صفت بھی ابدی ہونے پر نجات ناممکن ہو گی۔ اور اگر برہم چھپایا جا سکے۔ تب وہ اپنی ذات کو بطور منور بالذات ہونے کے کھو بیٹھے گا اور جاہل ثابت ہو گا۔ مزید براں تجربہ "میں نادان ہوں" کی صورت میں ہونے سے اگیان انانیت سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ پردے کی موجودگی صرف ذہن (انتہ کرن) کی راہ سے برہم کے جزوی ظہور کی توجیہ کی خاطر مانی گئی ہے۔ تب یہ جواب دیا جا سکتا ہے۔ کہ بطور انانیت برہم کے محدود ظہور کی توجیہ اس انتہ کرن کی محدودیت کے ذریعے کی جا سکتی ہے جس کی راہ سے برہم ظہور پذیر ہوتا ہے اور اس لیے اس غرض کے لیے اگیان کے پردے کی جداگانہ ہستی ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ اخفا اگیان کے ساتھ ایک ہوتا ہے۔ یا اس سے مختلف پہلی صورت میں وہ کبھی نمودار نہ ہو سکے گا۔ اور ظہور عالم ناممکن ہو گا۔ اور اگر اخفا اگیان سے مختلف شے ہے۔ تب چونکہ وہ شے کسی طرح سے بھی شعور محض کے ساتھ تعلق نہیں رکھتی۔ اس کا عمل ظہور عالم کی توجیہ نہ کر سکے گا۔ اور اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ یہ اخفا اگیان کو ناقابل تعریف بنا دیتا ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ آیا یہ اخفا اگیان سے کوئی مختلف شے ہے یا اس کے ساتھ ایک ہے۔ دوسری صورت میں وہ اس پر انحصار نہ رکھے گا۔ اور پہلی صورت میں یہ بات بے معنی ہو گی۔ کہ اگیان کو برہم کی ضد خیال کیا جائے۔ پس چونکہ وہ حدود جن کی راہ سے برہم خود کو ظاہر کرتا ہے اس کے بطور اشیائے عالم نمودار ہونے کی توجیہ کے لیے کافی ہیں۔ جداگانہ اگیان کی ہستی ماننا غیر ضروری ہے۔

اور اگر اگیان خالص شعور شاہد کو بھی ڈھانپ سکتا ہے۔ تب تو ساری دنیا اندھی ہو گی اور علم کا کوئی امکان ہی نہ ہو گا۔ اور اگر

باب ۱۲

شعور شاہد نہیں ڈھکا جا سکتا۔ تب تو برہم بھی نہیں ڈھکا جا سکتا۔ مزید براں اگر برہم دائماً بذات خود منور ہے۔ تب یہ کبھی اگیان سے نہیں چھپایا جا سکتا اگر یہ کہا جائے۔ کہ برہم کے بذات خود منور ہونے کے صرف یہ معنی ہیں کہ وہ تعلم یا غیر منفصل کشف کا معروض (اویدیتو اور اپروکش) نہیں ہو سکتا۔ تب اخفائے تعور کا ذکر کرنا ہی غیر ضروری ہو گا۔ کیونکہ برہم کا غیر معلوم ہونا ان دونوں باتوں سے تعلق نہیں رکھتا۔ پھر مقلدین شنکر کہتے ہیں۔ کہ اگیان برہم کے جزو سرور کو ڈھانکتا ہے نہ کہ اس کے جزو شعوری کو۔ یہ بات صاف طور پر نا ممکن ہے۔ کیونکہ وہ سرور اور شعور منزہ کو ایک ہی شے مانا کرتے ہیں، اور اگر یہ بات ہوتی۔ تو کس طرح جز شعوری کو ڈھانکے بغیر صرف جزو سرور ڈھکا جا سکتا تھا؟ اور کس طرح برہم کا لا اجزا وجود دو حصوں میں منقسم ہو سکتا تھا۔ جن میں سے ایک تو ڈھکا جاتا ہے اور دوسرا نہیں چھپتا؟ نیز اگر آتما کی فطرت سرور محض بتلائی جاتی ہے اور اگر ہماری محبت سرور کو آتما میں خودی کی موہومہ نمود سے منسوب کیا جاتا ہے۔ تب چونکہ جملہ اشیائے عالم آتما میں نمود ذات موہومہ ہیں۔ تب تو دنیا کی ساری چیزیں ہمیں پیاری ہوں گی اور درد بھی پرلذت ہو گا

تیسرے باب میں مہاچاریہ اگیان کے سہارے (ادھشٹان) کے نظریے کی تردید کرتا ہے۔ شنکر کے بعض شارح کہتے ہیں۔ کہ اشیا کے اجزائے جہالت اس شعور منزہ کے سہارے رہتے ہیں۔ جو ان کی تہ میں موجود ہوتی ہے۔ اگرچہ ان ذوات جہالت میں تغیرات وقوع میں آتے ہیں۔ مگر وہ شعور انانیت کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ انانیت اور اشیا مول اگیان (بنیادی جہالت) کے حالات کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ اس کے جواب میں مہاچاریہ کہتا ہے کہ اگر تمام اشیائے عالم بطور اپنے اسباب کے جداگانہ اور مختلف مواد جہالت رکھتی ہیں۔ تب یہ فرض کرنا غلط ہو گا کہ موہومہ چاندی سیپی کے اگیان سے پیدا ہوتی ہے۔ نیز اگر سیپی کے اگیان کو بے آغاز خیال کیا جائے۔ تب اسے مول اگیان کی ایک صورت خیال کرنا بے معنی ہو گا

۳۶۸

اور اگر اسے ایک صورت (حالت) خیال نہ کیا جائے۔ تب اس کے ادراک کی توجیہہ محال ہوگی۔

ایسے لوگ بھی ہیں۔ جو یہ خیال کرتے ہیں۔ کہ اگیان ایک معنوں میں خارجی معروض پر مشتمل ہونے سے یہ معروض میں بھی موجود ہوتا ہے اور اس طرح معروض اور موضوع میں ایک ربط ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں مہاچاریہ کہتا ہے۔ کہ یہ خیال ناممکن ہے۔ کیونکہ جو شعور موضوع کی تہ میں موجود ہوتا ہے۔ وہ اس شعور سے مختلف ہوتا ہے۔ جو معروض کی تہ میں پایا جاتا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ شعور منزہ انجام کار ایک ہی شے ہے تب کسی خاص شے کے تعلق میں نمودار ہوتے وقت تمام اشیا کو بھی نمودار ہو جانا چاہیے۔ اس کے علاوہ اگر موضوع اور معروض کی تہ میں ایک ہی شعور موجود ہو۔ تب یہ کہتے وقت کہ "میں نادان ہوں"۔ انسان خود کو جاہل خیال کرے؟ کوئی وجہ ہی نہیں۔ کہ یہ احساس جہالت صرف موضوع کو محسوس ہوا کرے اور معروض کو محسوس نہ ہو جب کہ دونوں کی تہ میں شعور موجود ہے۔ مزید براں جب کوئی ایک شخص کسی معروض کو جانتا ہے۔ تب تو تمام اشخاص کو اس شے کا علم ہونا واجب ہے۔

دوسرے لوگ کہتے ہیں۔ کہ صدف کا جزو جہالت وہ شعور رکھتا ہے۔ جو شعور انانیت میں اس کے محل کے طور پر موجود ہوا کرتا ہے اور نیز وہ شعور صدف میں بطور اس کے معروض کے پایا جاتا ہے۔ مہاچاریہ اس کے جواب میں کہتا ہے۔ کہ وہ اگیان جو تجربۂ انانیت کی تہ میں موجود شعور کا سہارا رکھتا ہے۔ کبھی تبدیل نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ بات ہو۔ تو اشیائے مختلفہ کی توجیہہ نہیں ہو سکے گی۔

ایسے لوگ بھی ہیں۔ جن کا یہ خیال ہے کہ جب کوئی شخص کہتا ہے کہ وہ صدف کو نہیں جانتا۔ تب اس کی جہالت مول اگیان کی طرف اشارہ دیتی ہے۔ کیونکہ اگرچہ اگیان شعور منزہ سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ شعور صدف کی تہ میں موجود شعور منزہ کے ساتھ ایک ہونے سے وہ اگیان بھی

باب ۲

صدف کی طرف اشارہ دیتا ہوا اسی طرح جانا جا سکتا ہے۔ نیز یہ بات بھی مانی پڑتی ہے۔ کہ موہومہ نقرہ بھی مواد جہالت سے ہی بنا ہوتا ہے چونکہ موہومہ نقرہ ادراک میں نمودار ہوتا ہے۔ اس لیے کسی نہ کسی مواد کو اس کی علت مادی ماننا پڑے گا۔

اس کے جواب میں مہاچاریہ کہتا ہے۔ کہ اگر اپنے آپ کو نہ جاننا مول اگیان سے تعلق رکھتا ہے۔ تب یہ ماننا کوئی معقولیت نہیں رکھ سکتا۔ کہ اشیا کا مواد جداگانہ اگیان ہوا کرتے ہیں۔ یہ بھی نہیں کہ سکتے۔ کہ اس قسم کے اگیان کا وجود اس امر سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ ہر ایک ادراک ایک خاص اگیان کا خاتمہ ظاہر کرتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کے اگیان کا خاتمہ صرف ایک انتاج ہے اور یہ بات معقول طور پر فرض کی جا سکتی ہے۔ کہ یہ بات سوائے اس کے اور کوئی معنی نہیں رکھتی۔ کہ اس خاص علم کی عدم موجودیت کے بعد خاص تعلم ہوا کرتا ہے۔ ایک خاص ہستی کی نمود داری ہمیشہ ہی پیدایش کی نفی متقدم کے انہدام کا موجب ہوتی ہے۔ جب کوئی شخص کہتا ہے "میں مدت سے صراحی کو نہ جانتا تھا۔ لیکن اب اسے جانتا ہوں" تب علم کی عدم موجودیت یا جہالت کا خاتمہ موضوع یا عالم کی ہستی کی طرف براہ راست اور غیر منفک اشارہ کرتا ہے۔ مگر اشیا کو ڈھانکنے والے اگیان کا خاتمہ تو ایک انتاج ہے۔ جس کی بنیاد تعلم کے امر واقعہ پر ہے اور یہ کبھی غیر منفک یا وجدانی نہیں ہو سکتا۔ اور اگر مول اگیان کو اشیا کی تہ میں موجود شعور منزہ کو ڈھانکنے والا خیال کیا جائے۔ تب اشیا کو ڈھانپنے والے جداگانہ اگیان کی ہستی کو ماننا غیر ضروری ہوگا۔ اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ اشیا کی تہ میں موجود شعور منزہ جو برہم کے ساتھ ایک ہے اور جس کی طرف مول اگیان اشارہ دیتا ہے۔ کہ شعور کے اندر معروضی صورت میں محدود ہو کر نمودار ہو سکتا ہے۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ کس طرح مول اگیان کے تعلق کے باعث وہ ایک معروض معلوم ہوتا ہوا بھی نامعلوم نظر آتا ہے نیز "میں نہیں جانتا" کہ تجربے میں جہالت مفہومہ

۴۶۹

ذہن (انتہ کرن) کے ساتھ منسوب نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ یہ ایک مادی شے ہے اور بذات خود شعور رمنزہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھ سکتی۔ یہ جو کچھ بھی ہو۔ یہ اپنے متعلق بے خبر نہیں ہو سکتی۔

مزید براں یہ بات معقولیت سے کہی جا سکتی ہے کہ اگرچہ آتما خود آگاہی میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ مگر یہ اکثر اوقات جسم کے تعلق میں ہی نمودار ہوتا ہے اور اگرچہ اشیا کو عام طور پر ممکن الادراک خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ ان کی فطرت مخصوصہ نامعلوم ہو۔ اور یہی بات اکثر اوقات شک پیدا کرتی ہے۔ ان تمام امور کی توجیہہ مفروضۂ جہالت کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ سب باتیں مانی جا سکتی ہیں۔ لیکن اس پر بھی یہ مفروضہ کہ اگیان اخفا کا موجب ہوتا ہے۔ بالکل غیر معقول ہے۔ عدم یقین (ان اودھارن) اور اخفا (آورن) ایک ہی شے نہیں ہیں۔ سراب میں پانی کی نموداری یہ عدم یقین کے باعث شک ہو سکتا ہے اور اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا۔ کہ اس میں پانی کی ہو بہو نموداری موجود ہوتی ہے۔ جس کا اس حالت میں امکان ہی نہ تھا جب کہ نام نہاد اگیان اسے چھپانے والا موجود ہوتا اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ عدم یقین بوجہ اخفا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ بات معقول طور پر کی جا سکتی ہے۔ کہ چونکہ اخفا خود کو بطور ہستی یا بطور بذات خود روشن ہونے کے ظاہر نہیں کر سکتا۔ اس لیے یہ بذات خود عدم یقین کے عنصر کا ایک نتیجہ یا پھل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ غیر مشخص یا غیر یقینی ہونے کا عنصر بذات خود اخفا کی فطرت رکھتا ہے۔ تب یہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ کہ انفرادی روح کا برہم کے ساتھ ایک محسوس نہ ہونا عمل اخفا کا ہی نتیجہ ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ تو نہیں۔ کہ بطور ایک محدود فرد کے ہمارے تجربے میں عدم یقین پایا جاتا ہے۔ اگر اس قسم کا عدم یقین موجود ہوتا۔ تب تجربہ روح شک سے بالاتر نہ ہوتا اور اگر

باب ۱۰

اگیان بھی بذات خود عدم یقین کی فطرت رکھتا ہو۔ تب اُس کے ساتھ ایک جداگانہ صفت اخفا کو منسوب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ اگیان صرف شعور منزہ کے سہارے رہتا ہے۔ تب اس امر کی کوئی وجہ دکھلائی نہیں دیتی۔ کہ انفرادی ارواح کیوں جنم مرن کے چکر میں پھنسی رہتی ہیں۔ کیونکہ اس قسم کا اگیان تو انفرادی ارواح کے ساتھ کوئی تعلق نہ رکھے گا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ وہی شعور ہی انفرادی روح کے ذریعے نمودار ہوتا ہے۔ تب یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ شعور افراد اور خدا دونوں کے اندر پایا جاتا ہے۔ تب تو خدا کو بھی بار بار جنم لینے کے چکر میں گزرنا پڑے گا۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے۔ کہ یہ صرف ذہن (انتہ کرن) ہے۔ جو سکھ دکھ کا تجربہ رکھتا ہوا موجب قید ہوتا ہے۔ چونکہ ذہن خود شعور منزہ کے اوپر ایک موہوم وجود رکھتا ہے۔ اس لیے صفات ذہنی کا تعلق شعور سے ہوتا ہے اس کے جواب میں مہاچاریہ کہتا ہے۔ کہ اگر قید کا تعلق ذہن سے ہوتا ہے۔ تب شعور منزہ کو مقید خیال نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اگر قید کا دکھ اس وجہ سے ہوا کرتا ہے۔ کہ شعور منزہ اور ذہن کو ایک سمجھا جاتا ہے۔ تب قید کا موجب ذہن نہیں بلکہ وہم باطل ہے۔ اسی طرح مہاچاریہ ان توجیہات ممکنہ کی تنقید کرتا ہے۔ جو شنکر کے مذہب کے مختلف مصنفین نے اگیان کی ہستی کے اثبات میں پیش کی ہیں۔ نیز وہ ان تعلقات پر بھی بحث کرتا ہے۔ جو پیدائش عالم کی توجیہ کرتے ہیں۔ اور بالآخر یہ بات ثابت کرتا ہے۔ کہ اگیان کے تعلق کو خواہ کسی طرح خیال کیا جائے۔ یہ تصور مختلف قسم کے تناقضات سے مشحون ہے۔ جن کی توجیہ ممکن نہیں۔

چوتھے باب میں مہاچاریہ کہتا ہے۔ کہ اودیا کو انتہائی طور پر حقیقی خیال نہیں کیا جا سکتا (پارمارتھکی)۔ کیونکہ تب تو وحدت وجود کی تردید ہو جائے گی۔ نہ ہی عملی تجربے کا مادہ کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اسے موہومی تجربات کا مادہ نہیں کہا جا سکے گا۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے، کہ جھوٹے خوف کی مانند اشیائے باطلہ کے اثر سے حقیقی بیماری

۴۱۳

بلکہ موت واقع ہوسکتی ہے اور اس طرح جہالت سے بھی حقیقی علم کا حصول ممکن ہے۔ مہا چاریہ بتلاتا ہے۔ کہ یہ مثال غلط ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا مثال میں بھی علم ہی ہے۔ جو نتایج پیدا کرتا ہے۔ اگر اودیا باطل ہے۔ تب اس کے تمام مادی تغیرات بھی لازمی طور پر باطل ہوں گے۔ کیونکہ معلول ہمیشہ اپنی علت کے ساتھ ایک ہوا کرتا ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ چونکہ اشیائے عالم باطل ہیں ان کا علم بھی لازمی طور پر باطل ہوگا۔ تب یہ ہم بھی جو علم او رنتیجۂ جہالت ہے۔ باطل ثابت ہوگا۔

مزید براں اگر اگیان کو ایک سمجھا جائے۔ تب تو صدف کا علم ہونے پر اگیان (جہالت) کا خاتمہ ہو جانا چاہیئے۔ کیونکہ جہالت کے خاتمے کے بغیر صدف کا علم میں آنا ممکن نہ تھا۔ یہ نہیں کہ سکتے۔ کہ صدف کا علم ہونے پر وہ پردہ ہٹ گیا ہے۔ جو صدف کو چھپائے ہوئے تھا۔ اور اگیان دور نہیں ہوا۔ کیونکہ تجربہ پردے کی بجائے اگیان کا دور ہونا ثابت کرتا ہے۔ پس ہمیں کئی اگیانوں کی ہستی تسلیم کرنی پڑتی ہے۔ کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ علم صرف پردہ (آورن) کو دور کرتا ہے۔ تب تو نجات دینے والا آخری علم بھی ایک خاص پردے کو دور کرنے والا ہوگا اور اس سے انتہائی جہالت کا خاتمہ نہ ہوسکے گا۔ نیز اگیان (جہالت) کی تعریف کی جاتی ہے۔ کہ وہ گیان (علم) سے مٹ جاتا ہے۔ اگر یہ بات درست ہو۔ تب خود علم کو اگیان کا نتیجہ کہنا باطل ہوگا۔ معلول کبھی اپنی علت کو منہدم نہیں کرسکتا اور اگر کسی شخص کی نجات کے وقت اگیان کو منہدم فرض کیا جائے۔ تب اگر اگیان شے واحد ہے تو وہ بالکل ہی مٹ جائے گا۔ اور دیگر غیر نجات یافتہ ارواح کو باندھنے والا کوئی اگیان باقی نہ رہے گا۔ یہ فرض کیا جاتا ہے۔ کہ اگیان کو ضرور ہی باطل ہونا چاہیئے۔ کیونکہ یہ علم سے مٹ جاتا ہے لیکن ساتھ ہی یہ مانا جاتا ہے۔ کہ اگیان ستیہ شاستروں (شرتی) سے مٹا کرتا ہے اور اگر ایک شے کسی دوسری حقیقی ہستی سے مٹ سکتی ہے تب اس پہلی شے کو باطل نہیں کہا جا سکتا۔

ب۲۰ کبھی کبھی اودیا کی یہ تعریف کی جاتی ہے۔ کہ گیان کے ذریعے سے مٹایا جاسکتا ہے۔ اب دیکھو۔ برہم بذات خود اودیا کا خاتمہ ہے۔ لیکن وہ علم سے پیدا نہیں ہوتا۔ اگر علم کو علم کے ملنے کا ذریعہ خیال کیا جائے۔ تب لازمی طور پر اس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ اس نے خاتمے کو پیدا کیا ہے۔ اگر دونوں تصوروں کو ایک خیال کیا جائے۔ تب اودیا کے تعلق کو بھی جس کا ذریعہ اودیا سمجھی جاتی ہے۔ اودیا کا نتیجہ ماننا پڑے گا۔ اور یہ دور تسلسل[۱] ہے۔ اسی مثال کو لیتے ہوئے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اودیا کے ساتھ تعلق کا خاتمہ بھی اودیا کے خاتمے پر انحصار رکھتا ہے۔ لیکن اس حالت میں چونکہ اودیا کا خاتمہ بھی اودیا کے ساتھ ایک تعلق ظاہر کرتا ہے۔ اس لیے یہ تکرار معنے کے سوا کچھ نہیں ہے۔

ب۲۳ نیز ایک معمولی غلط نظریے کو جو صحیح علم سے دور ہو جاتا ہے۔ اودیا سے تمیز کرنے کے لیے بے آغاز مگر بذریعۂ علم قابل انہدام بتلایا جاتا ہے۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ اودیا کو مٹانے والے علم کی ماہیت کیا ہے؟ اس کے معنی شعور منزہ ہیں یا حالات نفسی؟ اگر یہ شعور منزہ ہے۔ تب یہ نقوش اصلی (سنسکاروں) کو مٹا نہیں سکتا کیونکہ صرف حالات نفسی ہی نقوش اصلی کو مٹا سکتے ہیں۔ اور اگر اودیا ایک بے آغاز سنسکار ہے تب یہ بطور شعور منزہ علم سے مٹ نہیں سکتا۔ اور اسی واسطے اس کے بے آغاز ہونے کا مفروضہ بے سود ہے۔ اور دوسرا مفروضہ بھی کہ جو علم اودیا کو مٹاتا ہے۔ وہ ایک حالت نفسی ہے۔ درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ مانا جاتا ہے۔ کہ علم بطور حالت نفسی کے صرف اگیان کے پردے کو دور کر سکتا ہے۔ خود اگیان کو نہیں مٹا سکتا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ حالت نفسی پردے اور اگیان دونوں کو مٹا دیتی ہے۔ تب اگیان کی یہ تعریف کہ وہ علم سے مٹ سکتا ہے۔ حد سے زیادہ وسیع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ تعریف تو اس

[۱] سدھودیا دہ جے صفحہ ۱۱۲۔

پردے (آورن) کو بھی اپنے اندر شامل کرنے والی ہو گی جسے اگیان کی تعریف میں شامل کرنا مطلوب نہیں ہے۔ نیز اگر اگیانوں کو ایک سے زیادہ مانا جائے۔ تب ایسی علمی حالتیں صرف ان اگیانوں کو دور کر سکتی ہیں۔ جو معمولی اشیا کو چھپاتے ہیں اور اس ایک غیر متفرق کل اگیان کو دور نہیں کر سکتیں جو کہ صرف بے اجزا حقیقت کے وجدان سے ہی دور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ علم وحدانی حالتیں نہیں ہے جو ہمیشہ موجود ہو۔ کوئی ہے[1] نیز یہاں ماننا پڑے گا۔ کہ اگیان برہم کی ذات کو چھپا دیتا ہے اور پردے کے دور ہوتے ہی اگیان کا براہِ راست خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس لیے اول تو اگیان کے خاتمے کا صریح سبب علم نہیں بلکہ پردے کا اٹھ جانا ہے۔ دوسرے پردے کا دور ہونا علم سے وقوع میں آتا ہے اور اس لیے تعریف کے موافق اسے ہی اگیان کہنا چاہیے کیونکہ پردہ بے آغاز بھی ہے اور علم سے مٹ بھی جاتا ہے۔ مہاچاریہ اودیا کی تعریف پر مزید تنقیدات کرتا ہے جو کم و بیش ادبی قسم کی ہیں۔ اور اس واسطے یہاں انھیں فروگذاشت کیا جا سکتا ہے۔

۳۷۸

پانچویں باب میں مہاچاریہ اس امکان پر اعتراض کرتا ہے۔ کہ اودیا نمودار یا ظاہر ہو سکتی ہے۔ اگر اودیا بذات خود روشن ہو۔ تب تو یہ برہم کی مانند ہی حقیقی اور روحانی ہو گی۔ اگر برہم کا ظہور اودیا کے ظہور کا ظہور ہو۔ تب تو برہم کے ابدی ہونے کے باعث اودیا کا ظہور بھی ابدی ہو گا۔ لیکن اودیا کے متعلق تو ہمیشہ یہ خیال کیا جاتا ہے۔ کہ وہ اس وقت تک ہی وجود رکھتی ہے۔ جب تک کہ اس کی نمود ہے اور اس واسطے یہ باطل ہے۔ اگر اودیا کے پرکاش (ظہور) کو برہم کے پرکاش (ظہور) سے عدم امتیاز خیال کیا جائے۔ تب تو جب تک برہم کا ظہور رہے گا۔ اودیا برابر موجود رہے گی اور اس لیے وہ ابدی ہو گی۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ جب اودیا ختم ہو جاتی ہے۔ تب اس کا برہم سے عدم امتیاز بھی ختم ہو جائے گا۔ اور اس لیے۔ برہم

[1] سدھودیا و جے۔ صفحہ ۱۱۲۔

باب ۲

ابدی اور اودیا فناپذیر ہو گی۔ اس دعوے کے متعلق ایک اور شکل یہ ہے۔ کہ اگر اودیا کو برہم کے ظہور سے تمیز نہیں کیا جا سکتا۔ تب یا تو برہم باطل ہو گا یا اودیا حقیقی ہو گی۔ اس کے جواب میں یہ کہنا مہمل ہو گا۔ کہ اگرچہ وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لیکن وجود واحد رکھتے ہیں۔ یہاں پر جو بحث کی گئی ہے۔ وہ سب کی سب اس مسئلے پر صادق آئے گی۔ اگر اودیا کی نمودداری کو برہم کا ایسا ظہور مانا جائے۔ جو اودیا سے محدود ہے یا اس سے مشروط ہے یا اس کے ذریعے منعکس ہوتا ہے۔

اس سے اگلے باب میں مہاچاریہ اس تصور کی بے آہنگی ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کہ اودیا کا خاتمہ ہو سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ یہ کبھی خیال نہیں کر سکتے۔ کہ شعور منزہ اودیا کو مٹا دیتا ہے۔ تب تو اودیا کبھی ہست ہی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ شعور منزہ ابدی ہستی رکھتا ہے۔ اور وہ بذات خود ہی اودیا کو مٹانے کا اثر رکھتا ہے اور اس کے لیے کوئی کوشش مطلوب نہیں ہوتی۔ اگر شعور منزہ اودیا کو نہیں مٹا سکتا۔ تب یہ ذہنی حالات کی راہ سے منعکس ہو کر بھی ایسا نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ تب یہ غیر محدود شعور سے زیادہ اثر نہیں رکھ سکتا۔ اور جب ذہنی حالات (ورتی) کی راہ سے منعکس ہونے والا شعور اودیا کو نہیں مٹا سکتا تب وہ برتی (ذہنی حالت) سے محدود یا مشروط ہو کر بھی ایسا نہیں کر سکے گا۔ خود برتی (ذہنی حالت) بھی اسے دور نہیں کر سکتی۔ کیونکہ یہ خود ایک مادی شے ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ علم اسے مٹاتا ہے۔ جو اگیان سے پیدا ہونے والے تصور موہومہ کا منافی ہوتا ہے اور اسے حقیقت کا وجدان نہیں مٹاتا۔ تب اگر وہ تضاد شعور منزہ کے ساتھ ایک شے ہے۔ تب تو شعور منزہ کو ہی اگیان کا مٹانے والا ماننا پڑے گا۔ اس نظریے کے اعتراضات پر پہلے ہی بحث کی جا چکی ہے۔ اگر علم اور اگیان مختلف چیزیں ہیں۔ تب یہ خیال غلط ہو گا۔ کہ علم اگیان کو مٹا دیتا ہے۔ کیونکہ علم تو وہ تضاد ہے جسے اودیا کا مٹانے والا خیال کیا جاتا ہے اور مفروضے کی رو سے اودیا علم نہیں ہے۔ مزید براں چونکہ وہ تنویر جو اگیان کو مٹا دیتی ہے۔ اس پر خوے کو

۳۸۴

رکھنے والی خیال نہیں کی جاسکتی۔ جسے یہ ہٹا دیتی ہے۔ اسے جایز طور پر علم نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ مقلدین شنکر کے مفروضے کے مطابق پردے کو ہٹانے کا عمل کرتا ہے۔ نیز اس علم کو جملہ اشیائے عالم کا متضاد خیال کیا جاتا ہے اور اگر یہ بات ہو۔ تب یہ کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ کہ اس علم کے ذریعے صرف اگیان ہی دور ہوتا ہے؟ اور اگر یہ مانا جائے۔ کہ وہم کے معنی یہ ہیں۔ کہ ہر ایک شے کو برہم کے ساتھ ایک مانا جاتا ہے۔ اور علم اس عینیت باطلہ کو دور کرتا ہے۔ تب چونکہ علم پردے کو ہٹانے کا کام کرتا ہے۔ تب یہ ماننا پڑے گا۔ کہ اگیان اس عینیتِ باطلہ کو چھپائے ہوا تھا۔ اور اگر یہ بات درست نہ سمجھی جائے۔ تب ہمارے تجربۂ عالم میں علم کوئی وجود نہ رکھے گا۔

نیز اودیا کا خاتمہ بھی بذات خود بالاتر از فہم ہے۔ کیونکہ یہ برہم کی ذات سے مختلف نہیں ہو سکتی۔ اگر ایسا ہو۔ تب ثنویت لازم آنے سے نجات کا امکان نہ رہے گا۔ اور اگر یہ برہم کے ساتھ ایک ہی شے ہو۔ تب تو یہ بھی ابدی ہونے سے اس کے متعلق ہر ایک کوشش بے سود ہو گی۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ اودیا اور برہم ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ کہ اودیا برہم کے سہارے رہتی ہے اور اس لیے اس کی منافی نہیں ہے۔

لوکاچاریہ کے شری وچن بھوشن اور اس پر سومیہ جاماتری منی کی تفسیر کے مطابق مسئلۂ خودسپردگی (پرپتی)۔

شری وچن بھوشن کے مطابق رحمت ایزدی ہمیشہ ایزدی عدل میں مضمر ہوتی ہے۔ لیکن یہ سدا موجود رہتی ہے اور بعض حالات میں اس کا علم

باب ۲۰ حاصل کرنے میں مانع ہوا کرتے ہیں۔ یہ ہماری کوششوں سے پیدا نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس حالت میں ایشور دایماً رحیم نہ ہوگا۔

رحمت ایزدی خود اس کی ذات پر ہی انحصار رکھتی ہے اور کسی پر نہیں۔ لیکن اس پر بھی ناراین میں لکشمی دیوی رہتی ہے جو اس کی ۳۷۵ ذات یا اس کے جسم کی مانند ہے اور اس نے خود ہی اپنے ارادے کو مشیت ایزدی کے ساتھ ایک کر لیا ہے۔ اگرچہ اس تصور کی رو سے لکشمی ناراین کے سہارے رہتی ہے مگر بھکت کے لیے ناراین اور لکشمی ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور اس کی نظر میں رحمت ایزدی لکشمی اور ناراین کے ساتھ بطور وجودِ واحد تعلق رکھتی ہے۔

لکشمی کا تصور ایسا ہے کہ وہ ناراین کی محبت کا سب سے بڑا معروض ہے اور وہ اسے اپنا جزو خیال کرتا ہے۔ لکشمی بھی خود کو ناراین کے ساتھ ایک جانتی ہوئی اپنے لیے کوئی جداگانہ ہستی نہیں رکھتی۔ اس لیے ناراین سے اپنی بات منوانے کے لیے لکشمی کو کبھی کوشش درکار نہیں ہوتی۔ کیونکہ عملی طور پر ثنویت کا وجود نہیں ہے اور اس وجہ سے بھکت لوگوں کو لکشمی کی جداگانہ عبادت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ لکشمی کی فطرت رحمت ایزدی کا پاک نچوڑ ہے۔

جب عابد اپنی جداگانہ فردیت اور خود انحصاری کے غلط تصور کے باعث معبود (بھگوان) سے حالت مہجوری میں ہوتا ہے۔ تب اسے اپنی خود انحصاری کا احساس مٹانے اور خدا کو اپنا مقصود واحد سمجھنے کے لیے منفی پہلو پر کوشش کرنی پڑتی ہے۔ لیکن جب وہ ایک بار اپنی جھوٹی خودی کو ترک کر کے خود کو بالکل ہی معبود کے سپرد کر دیتا ہے تب اسے مزید کوشش درکار نہیں ہوتی۔ اس حالت میں لکشمی کے زیر اثر بھکت (عابد) کے تمام گناہ معدوم ہو جاتے ہیں اور اس کے اثر سے خدا اس پر اپنی رحمت نازل کرتا ہے۔ نیز لکشمی اخلاقی حس کی راہ سے انسانی ذہن میں ایزدی رفاقت کی تلاش میں عقیدت پیدا کرتی ہے۔

باب ۲ — اس کا کام دو طرح کا ہے۔ ایک طرف تو ان لوگوں کے اذہان کو جو بے آغاز اودیا سے مغلوب ہو رہے ہیں۔ دنیوی اغراض کی خاطر خدا کی طرف متوجہ کرتی ہے۔ دوسری طرف وہ خدا کے دل میں گداز پیدا کرتی ہے۔ جو لوگوں کے اعمال کا صلہ دینے پر تلا ہوا ہے اور اس امر کی طرف مائل کرتی ہے کہ وہ کرموں کی قید کی پرواہ نہ کرتا ہوا سب لوگوں کو اپنے سرور سے بہرہ ور کرے۔ پرپتی جس کے معنیٰ ایشور کی پناہ گزیری ہیں۔ مقدس یا غیر مقدس مقامات کے شرایط سے محدود نہیں ہے۔ نہ ہی کسی زمانۂ خاص سے مشروط ۳۷۶ ہے۔ اس پر نہ کسی انداز خاص یا ذات پات کی حد لگی ہوئی ہے اور نہ اس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ بہ یا دہ نتایج پیدا کر سکتی ہے۔ جب خدا کسی شخص کو پرپتی کی راہ سے قبول کر لیتا ہے وہ اس کے ترک اختیار کے متعلق تمام گناہوں کو معاف کر دیتا ہے۔ مگر وہ صرف ایک گناہ کو معاف نہیں کرتا اور وہ منافقت اور ظلم (کرور یہ) کا ہے۔ لوگ پرپتی کے مسلک کو یا اپنی بے بسی کے باعث اختیار کرتے ہیں یا وہ اس کے سوا اور کوئی راہ نجات نہیں دیکھتے اور یا وہ اس بات کو خوب جانتے اور سمجھتے ہیں کہ یہ بہترین طریق ہے اور یا وہ آزواروں کی مانند قدرتی طور پر الفت ایزدی رکھتے ہیں۔ پہلی حالت میں صحیح علم اور عبادت کم از کم پائے جاتے ہیں۔ دوسری حالت میں جہالت بہت زیادہ نہیں ہوتی۔ لیکن عبادت بھی معمولی ہوتی ہے۔ تیسری صورت میں جہالت کم از کم ہوتی ہے۔ اور الفت انتہا درجے کی ہوتی ہے اور اس جذبے کی افراط کے باعث ذات ایزدی کا علم گویا محصور رہتا ہے۔ پہلی حالت میں اپنی جہالت کا احساس شدید ترین ہوا کرتا ہے اور دوسری حالت میں اپنی عاجزی اور جہالت کا احساس ایشور کی ذات اور اس کے ساتھ اپنی فطرت کے تعلق کے علم کے متوازن ہوتا ہے۔

جس عابد نے اپنی عظیم محبت میں خود کو معبود کے سپرد کیا ہے۔ اس کے ساتھ کبھی وصل اور کبھی ہجر کا تعلق رکھتا ہے۔ پہلی صورت میں وہ صفات

باب ۲

شریعۂ رکھنے والے معبود کے ساتھ براہ راست تعلق کی بدولت سرور سے معمور ہو جاتا ہے۔ لیکن ہجر کے وقت وصل اور سرورِ وجد کی یاد نہایت خوفناک درد پیدا کرتے ہیں۔ اوپر بیان ہو چکا ہے، کہ رحمت ایزدی لگاتار اور سدا نزول پذیر ہوتی ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ موانعات کے باعث جو ہمارے اندر خود انحصاری کا یقین پیدا کر کے ہماری باطل فردیت کے ظہور کے موجب ہوتے ہیں۔ رحمت کا راستہ ہم پر بند ہو جاتا ہے۔ پرپتی سے یہ رکاوٹ دور ہو جاتی ہے اور ایشور کی رحمت کا ہم تک نزول پذیر ہونا ممکن ہو جاتا ہے۔ اس تصور کے مطابق پرپتی ایک منفی ذریعہ ہے۔ مثبت ذریعہ تو صرف خدا ہی ہے۔ جو اپنی رحمت نازل کرتا ہے۔ اس لیے پرپتی کو ذریعۂ نجات نہیں کہا جا سکتا۔ یہ صرف موانعات کو دور کرتی ہے اور اس لیے اسے اس سبب کا عنصر نہیں کہہ سکتے۔ جو نجات دیتا ہے۔ وہ سبب خدا اور صرف خدا ہے۔ پس خدا ذریعہ بھی ہے اور حصول کا آخری نشانہ بھی۔ اور بھگت کی اپنے تک رسائی کا ذریعۂ واحد و مطلق ہے پرپتی کا جو تصور یہاں پیش کیا گیا ہے۔ وہ دیگر ذرائع نجات کو بالکل غیر ضروری قرار دیتا ہے۔ پرپتی کی اصلی روح یہ ہے، کہ بھگت ایشور کے روبرو خود کو سونپ کر ذہنی سکون کی حالت میں ایشور کی قوائے موثرہ کو اپنے اوپر موافق اثرات ڈالنے کا موقع دیتا ہے۔ جب عابد اس امر کے لیے کوئی بھی فکر و اندیشہ نہیں رکھتا، کہ وہ کیونکر نجات پائے گا۔ تب ایشور اسے نجات دینے کے لیے اپنا ارادہ استعمال کرتا ہے۔ بھگت (عابد) کے ساتھ ایشور کے اس تعلق کے اندر یہ فلسفیانہ مسئلہ پایا جاتا ہے، کہ انفرادی ارواح صرف خدا کے لیے ہستی رکھتی ہیں اور اپنے لیے اور کوئی بھی مقصد نہیں رکھتیں۔ یہ صرف جہالت کا دھوکا ہے، کہ فرد اپنے لیے ایک جداگانہ مقصد سامنے رکھتا ہے۔ ایشور کے لیے حد سے زیادہ محبت کی وجہ سے اپنے لیے کوئی جداگانہ مقصد نہ رکھنا بندے اور خدا کے درمیانی تعلق کی فلسفیانہ حقیقت کو ایک روحانی حقیقت میں بدل ڈالتا ہے۔

۳۷۷

باب ۲

جیو کا۔ ذراتی، ذی شعور اور عین سرور ہونا اس کی بیرونی علامات (تٹستھ لکشن) ہیں۔ ایشور کے ساتھ جیو کا اندرونی تعلق (انترنگ) خدمت ایزدی ہے۔

پریتی میں جو جذباتی انس پایا جاتا ہے۔ وہ ایسا ہوتا ہے، کہ عابد معبود کے لیے اپنی رقیق محبت کے ذریعے اس میں بھی ویسی محبت کو جگا دیتا ہے اس طرح پر کہ جذبۂ محبت ایک پہلو پر تو احساس سرور ہوتا ہے اور دوسرے پہلو ایک ایسا رشتہ جس کے اجزائے ترکیبی محب اور محبوب ہوتے ہیں۔ پریتی کا پہلا ادنیٰ درجہ ہمیشہ عمیق اور قدرتی محبت سے متحرک نہیں ہوتا۔ مگر اس میں اپنے ناچیز اور بے بس ہونے کا احساس موجود ہوتا ہے[1] مگر دوسرے مرحلے میں جسے اُپیہ کہا جاتا ہے۔ عابد میں عشق الٰہی اس قدر موج زن ہوتا ہے۔ کہ اسے اپنا کوئی خیال ہی نہیں رہتا اور اس محبت کا نشہ اس قدر بڑھ سکتا ہے کہ اس سے عابد کا جسم ہی فنا ہو جائے۔ لیکن اس فنا کا ڈر اسے ہستی کی طرف لگاتار آگے بڑھتے چلے جانے میں حائل نہیں ہو سکتا کیونکہ اس مرحلے میں وہ اس محبت کے نتائج کی طرف توجہ ہی نہیں دیتا۔ وہ نشہ آور جذبے کے ماتحت خود کو ایشور میں بالکل کھو بیٹھتا ہے۔ اس حالت کو اصطلاحاً راگ پرا پت پریتی کہا جاتا ہے۔

خدا کے ساتھ معبود کے اس رشتے کو اپنی معشوقہ کے ساتھ محب کی شادی سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ کرشن اور گوپیاں بھی یہی مثال پیش کرتی ہیں، اور کہا جاتا ہے، کہ یہ گہرا جذبہ اس جذبۂ محبت کی مانند ہوتا ہے جو دولھا اور دلہن کی شادی کا موجب ہوتا ہے۔ بھکتی (عبادت) ایک خاص قسم کا شعور ہے جو اپنے اندر جہالت نہ رکھتا ہوا عمیق

۳۷۸

[1] اسے وہ مرحلۂ تدبیر خیال کیا جاتا ہے۔ جس میں عابد اپنے معبود کو اپنے برترین کمال کے لیے بطور وسیلہ تلاش کرتا ہے۔

باب ۲۔

جذبے کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ عابد کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اسے ان تمام مراحل میں سے گزرنا ہوتا ہے جن میں ایک عشق زدہ عورت گزرا کرتی ہے۔ عابد (بھکت) کے تمام جذبات ایشور کو خوش کرنے کے لیے ہوا کرتے ہیں۔ اسے سدھ پریم یا قدرتی محبت کہا جاتا ہے۔ ایسی محبت سے سرشار بھگت لوگ لازمی طور پر کسی بھی ضابطۂ فرایض کے ماتحت نہیں ہوا کرتے۔ صرف وہی عباد جو شراب عشق سے اس قدر مست ہو چکے ہیں کہ وہ اب پرپتی کے ویدھی یا اپائے مرحلے پر بتلائے ہوئے ضبط میں سے گزرنے کے انتظار کی تاب نہیں رکھتے۔ دقت پذیر قلوب کے سلسلہ تہ وصال ایزدی کے لیے مجذوب ہوا کرتے ہیں۔ پرپتی کے معمولی قواعد ایسے لوگوں پر بالکل عاید نہیں ہو سکتے۔ پرپتی کی مذکورۃ الصدر اقسام ثلاثہ میں شخصی کوشش صرف اس حد تک مطلوب ہوا کرتی ہے۔ جہاں تک کہ فرد خود کو خدا کے آگے بالکل سپرد کر دیتا ہے تاکہ وہ عابد کے موجودہ عیوب اور نقائص کو بھی قبول کر کے اپنی رحمت ایزدی سے انھیں دور کر دے۔ ان لوگوں کی حالت میں جو مسلک پرپتی پر بہت آگے بڑھے ہوئے ہیں (پرمارت) ایشور اپنے بھکتوں کے تمام پرار بدھ کرموں کو منسوخ کر کے انھیں فوراً مکت کر دیتا ہے۔

جو شخص مسلک پرپتی پر گامزن ہوتا ہے وہ مکتی (نجات) کے حصول کے لیے بھی بیقرار نہیں ہوتا۔ اسے اس بات کا کوئی خیال ہی نہیں ہوتا کہ اسے کس طرح کی روحانی نجات نصیب ہو گی۔ نجات کا طالب ہونا اور کسی بھی حالت ہستی کو ترجیح دینا خود غرضانہ خواہش ظاہر کرتا ہے۔ لیکن جس شخص نے پرپتی کی راہ پر خلوص کے ساتھ قدم رکھا ہے۔ اسے اپنی خودی کا آخری نشان تک مٹا دینا ہوگا۔ خودی کے معنی ایک پہلو پر جہالت کے ہیں۔ کیونکہ علم باطل کے باعث ہی انسان خود کو ایک بذات خود موجود ہستی خیال کرتا ہے۔ دوسرے پہلو پر خودی عدم خلوص کی علامت ہے۔ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ کہ خدا عدم خلوص کے بغیر باقی تمام

۲۸۹

گناہوں کو معاف کر سکتا ہے۔ اس لیے پرپتی کی بنیادی شرط فنائے خودی ہے۔ صرف فنائے خودی سے ہی وہ اس تفویض کاملہ کا حصول ممکن ہے جو پرپتی کی اصلی روح ہے۔

پرپتی کے ذریعے زندگی کے برترین مقصد کے حصول سے پہلے ان چار مرحلوں میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ (۱) گیان دشا یعنی وہ حالت جس میں شاگرد اپنے گرو کی تعلیمات کے ذریعے ایشور کے تعلق میں اپنی ذات کا علم حاصل کرتا ہے۔ (۲) ورن دشا۔ وہ حالت جس میں عابد اپنی بے بسی کو محسوس کرتا ہوا خدا کو ہی اپنا حافظ و احد چن لیتا ہے۔ (۳) پراپتی دشا وہ حالت جس میں اسے ذات خدا کا تجربہ ہوتا ہے۔ (۴) پراپیا نو بھو دشا۔ وہ حالت جس میں خدا کو پاکر وہ زندگی کا برترین مقصد حاصل کر لیتا ہے۔

دراصل مسئلہ پرپتی بہت پرانا ہے۔ اہر بدھنیہ سنگھتا۔ لکشمی تنتر بھار دواج سنگھتا اور دیگر کتب پنچ راتر میں اس کا ذکر آتا ہے۔ شری ویشنو مصنفین تو اس کی ابتدا در کبھی قدیم تر ادبیات مثلاً تیتریہ اپنشد کٹھ اپنشد۔ شوتیا شوتر۔ مہابھارت اور راماین میں دیکھتے ہیں۔ اہر بدھنیہ میں پرپتی کی جو ماہیت بتلائی گئی ہے۔ اس پر پیشتر بحث ہو چکی ہے۔ بھار دواج سنگھتا میں پرپتی کے معنیٰ ایشور کے آگے تفویض ذات بتلائے گئے ہیں۔ پرپتی کے متعلق اس سنگھتا کے بیانات کم و بیش اہر بدھنیہ کے ساتھ ملتے جلتے ہیں۔ جو بھکت پرپتی کا مسلک اختیار کرتا ہے۔ وہ ویشنوؤں کے معمولی فرائض یا ذات پات کے مقررہ قواعد سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔ بھار دواج سنگھتا کسی قدر تفصیل کے ساتھ ان عملی طریقوں کو بیان کرتی ہے۔ جو اس راہ پر چلنے میں معاون یا مانع ہو سکتے ہیں۔ رامانج اپنی تصنیف شرنا گتی گدیہ میں پرپتی کے اس مسلک کی حمایت کرتا ہے جس میں بھکت نہ صرف نارائن سے حفاظت طلب کرتا ہے بلکہ لکشمی سے بھی حفاظت کا خواستگار ہوتا ہے۔ مگر نہ تو شرنا گتی گدیہ میں اور نہ ہی گیتا پر اس کی تفسیر میں یہ کہا گیا ہے کہ جو شخص پرپتی کے مسلک کا سالک ہوتا ہے وہ جات

باب ۲۰ پات کے متعلق یا دیگر فرایض سے مستثنیٰ ہوتا ہے اور نہ اس نے لکشمی کو پرپتی کا پھل دینے والی بتلایا ہے۔ وہ بھگوت گیتا کے اس شلوک سرو دھرمان پری تیاجیہ (۱۸-۶۶) کی تفسیر کرتا ہوا بتلاتا ہے کہ بھگت کو صلے کی خواہش چھوڑ کر تمام فرایض ادا کرتے رہنا چاہیئے۔ پرابدھ کرموں کی تنسیخ کے بارے میں بھی رامانج اور وینکٹ ناتھ کی رائے ہے کہ اگرچہ ان کا اکثر حصہ ایشور کی رحمت سے مٹ جاتا ہے۔ مگر ان کا نشان باقی رہ جاتا ہے۔ واتسیہ ورد بھی اپنی تصنیف پرپنا پاریجات میں اس خیال کی تقلید کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ بھی اپنی تصانیف نیاس ونشتی اور

۴۸۰

لے نیاس ونشتی اور نیاس تلک میں جیسا کہ ان پر وینکٹ ناتھ کے لڑکے وردناتھ نے نیاس تلک دیاکھیا میں تفسیر لکھی ہے۔ پرپتی کی تحدید اسی طرح پر کی گئی ہے جیسی کہ لوکاچاریہ نے کی ہے۔ جنوبی ہند کے ویشنو مسلک میں پرپتی ایک قدیم مسئلہ چلا آتا ہے اور اس کی بنیادی صفات مخصوصہ تقریباً قطعی ہیں۔ نیاس تلک دیاکھیا میں اس امر پر بہت زور دیا گیا ہے۔ کہ پرپتی ایشور کی طرف ایک راستے کے طور پر بھکتی سے مختلف اور بالاتر ہے۔ شری وچن بھوشن میں یہ میلان ظاہر کیا گیا ہے کہ بھکتی پرپتی کے لیے ایک درمیانی راستہ ہے۔ نیاس تلک دیاکھیا میں کہا گیا ہے۔ کہ بھکتی اور پرپتی میں بڑا فرق یہ ہے کہ بھکتی کی ماہیت لگاتار مراقبہ ہے۔ لیکن پرپتی ایک بار ہمیشہ کے لیے ہو جاتی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ بھکتی پراربدھ کرموں کو نہیں مٹا سکتی۔ لیکن پرپتی میں ایشور کی رحمت سے یہ بات ممکن ہو جاتی ہے تیسرا فرق یہ ہے کہ بھکتی کو پرستش کے کئی معاون طریقے درکار ہوا کرتے ہیں۔ لگاتار کوشش اور عمل کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر پرپتی میں صرف یقین مفرطہ درکار ہوتا ہے۔ چوتھا فرق یہ ہے کہ بھکتی بڑی مدت کے بعد اپنا پھل لایا کرتی ہے اور پرپتی انھیں کے لیے موزوں ہوتی ہے جو فوری پھل چاہتے ہیں۔ پانچواں فرق یہ ہے کہ بھکتی کے مختلف معروض مختلف پھل دینے والے ہو سکتے ہیں۔ مگر پرپتی ایشور کے روبرو بے بس تفویض کاملہ ہونے کے باعث فوراً تمام پھل لایا کرتی ہے اعلےٰ درجے کا یقین پرپتی کی نیو ہے۔ پرماتما میں یہ وشواس اور پریم مختلف موالعات میں سے گزرتا ہوا بھگت کو اس کے نشانے تک پہنچا دیتا ہے۔

باب ۲

نیاس تلک میں اسی خیال کو دہراتا ہے اور انتیاریہ جو ویدانتی رامانج کا شاگرد رشید ہے۔ پرپتی یرلوگ میں اسی خیال کی پیروی کرتا ہے۔ وینکٹ ناتھ کا لڑکا وردناتھ بھی اپنی تصانیف نیاس تلک ویاکھیا اور نیائے کارکا میں اس خیال کا اعادہ کرتا ہے۔ لوکاچاریہ اور سومیہ جاماتری منی جو بدرسہ تینگلائی کے پیشواؤں میں سے ہیں۔ اس خیال سے صرف اس قدر اختلاف رکھتے ہیں کہ جب کہ مذکورہ بالا مسئلہ پرپتی ادنیٰ طبقے کے عباد پر صادق آتا ہے اعلیٰ طبقے کے عابد لوگ جو نشۂ عشق الٰہی میں بالکل سرشار ہوتے ہیں۔ اپنی ذہنی مستی و مدہوشی کے باعث معمولی فرایض کی ادائیگی کے قابل نہیں ہوتے اور اس لیے وہ مستثنےٰ شمار ہوتے ہیں۔ ان کے پرار بدھ کرم بھی رحمت ایزدی سے بالکل ختم ہو سکتے ہیں۔ ورگلئی اور تینگلئی مدارس میں بھی بڑا فرق ہے، کہ تینگلئی کا مذہب پرپتی کی اعلیٰ قسم پر زور دیتا ہے۔

۳۸۱

کستوری رنگاچاریہ

کستوری رنگاچاریہ جسے شری رنگ سوری بھی کہتے ہیں۔ سومیہ جاماتری منی کا شاگرد رشید تھا اور غالباً پندرھویں اور غالباً سولھویں صدی کے شروع میں گزرا ہے۔ رامانج کے تفسیری عقاید میں کوئی بڑی تبدیلی دکھلائی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:- ان وجوہ سے بھکتی کا مسلک پرپتی کے مسلک سے ادنیٰ ہے۔ گرو کے آگے خود سپردگی کو خدا کے روبرو خود سپردگی کا ایک جزو خیال کیا جاتا ہے۔ پرپتی کے بارے میں شری وچن بھوشن اور نیاس تلک میں یہ فرق پایا جاتا ہے کہ موخر الذکر کا خیال ہے کہ ان لوگوں کو بھی جنھوں نے مسلک پرپتی اختیار کیا ہے۔ شاستروں کے فرمان کے مطابق فرایض کا بجا لانا اور ممنوعات سے محترز رہنا واجب ہے۔ کیونکہ شاستر احکام ایزدی ہیں۔ لیکن شری وچن بھوشن کا خیال ہے کہ پرپتی کے راستے پر چلنے سے جو ذہنی حالت پیدا ہوتی ہے وہ اس کی وجہ سے شاستروں میں بتلائے ہوئے فرایض بجالانے کے قابل نہیں رہتا۔ وہ ان سے اوپر اٹھ جاتا ہے۔

باب ۲۰

نہیں دیتی اور فلسفۂ شنکر کی مانند مختلف تفسیری مذاہب کا ظہور نہیں دیکھتے ۔ مابعد کی صدیوں میں مقلدین رامانج کی یہی بڑی کوشش ہوتی چلی آتی ہے کہ رامانج کے خیالات کی توضیح کرتے ہوئے اس کے عقاید کے لیے جدید دلایل پیش کریں اور اس کے مخالفین کی دلایل کی تردید کرتے ہوئے دیگر مذاہب فلسفہ کے مسایل کی عیب جوئی کرتے رہیں ۔ اگر چہ بھکتی کی ماہیت مکتی کی انتہائی فطرت اور اس کے متعلق دیگر مسایل مختلفہ کی تشریح کے بارے میں وینکٹ ناتھ کی مساعی پر فرقہ وارانہ اختلاف پیدا ہو گیا تھا ۔ اس کے عہد سے رسمی امور کے متعلق بھی بعض اختلافات کا پتا چلتا ہے ۔ وینکٹ ناتھ ایک فرقہ وڈ کلائی یا اُتر کلاریہ کا پیشوا تھا اور دوسرے فرقے تینگلئی یا دکشن کلاریہ کے راہنما لوکاچاریہ اور سومیہ جاماتری منی تھے ۔

کستوری رنگاچاریہ نے دو کتب کاریہ ادھیکرن واد اور کاریہ ادھیکرن تتو لکھی تھیں ۔ جس میں اس نے ان مذاہب کے بعض اہم امور پر بحث کرتے ہوئے تینگلئی یا دکشن کلاریہ فرقے کی تائید کی ہے ۔ اس بحث کا آغاز برہم سوتر (۴-۳-۶-۱۵) میں کاریہ ادھیکرن واد کے بارے میں رامانج کی تفسیر کی بنا پر ہوا تھا جس میں بعض اپنشدوں نے بقا کی شرایط گیان اور اپاسنا کے متعلق بعض مشکلات کا ذکر کیا ہے ۔ وادری کی رائے میں ہرنیہ گربھ کی جو مخلوقات میں سب سے اونچا ہے اپاسنا بقائے مطلقہ کی طرف لے جاتی ہے ۔ جیمنی کہتا ہے کہ صرف برہم کی اپاسنا ہی موجب بقا ہو سکتی ہے ۔ بادراین ان دونوں نظریوں سے انکار کرتا ہوا بتلاتا ہے کہ صرف وہی لوگ بقائے مطلقہ حاصل کرتے ہیں ۔ جو پرکرتی سے بے تعلق ہو کر خود کو اجزائے برہم مانتے ہیں ۔

۳۸۷

جو لوگ صفات مادی سے جن کے ساتھ وہ ظاہرا طور پر گھل مل رہے ہیں ۔ اپنا ذاتی فرق نہیں دیکھتے وہ برترین بقا کو حاصل نہ کرتے ہوئے بار بار پیدا ہوتے اور مرتے ہیں ۔ صرف وہی لوگ جو برہم کے ساتھ اپنی ذات کا صحیح علم رکھتے ہوئے اس کی اپاسنا کرتے ہیں ۔ سب سے اعلیٰ درجے کی

بقا کو حاصل کرتے ہیں۔ اس اُپاسنا کی ماہیت کو رنگا چاریہ نے گیتا کے مطابق بیان کیا ہے کہ یہ اُپاسنا شردھا (عقیدت) کے ساتھ کرنی چاہیئے۔ شردھا کے عام معنی عقیدت و ایمان کے ہیں۔ مگر یہ یقین رنگا چاریہ اور دیگر مفکرین مدرسۂ تینگلئی کے نزدیک ایک نئی صورت اختیار کرتا ہے وہ کہتے ہیں۔ کہ اس عقیدت کا پہلا درجہ ایشور کی صفات شریفہ و عظیمہ کو پوری طرح سے جاننا ہے۔ دوسرا مرحلہ ان صفات کی وجہ سے برہم کے ساتھ انس و محبت ہے۔ تیسرے درجے میں ہم اسے اپنی ہستی کا آخری مقصود و کمال خیال کرتے ہیں۔ چوتھا درجہ اس کے متعلق یہ سوچنا ہے، کہ صرف وہی ہماری زندگی کا پیارا معروض ہے۔ پانچویں مرحلے میں شدید محبت کے باعث اس سے جدائی کی عدم برداشت ہے۔ چھٹا درجہ اس امر کا یقین کامل رکھنا ہے، کہ صرف ایشور ہی ہماری زیست کو سنبھل کر سکتا ہے اور ساتواں اور آخری مرحلہ یہ ہے، کہ روح کے اندر وہ محبت جاگ اٹھتی ہے، کہ وہ آگے بڑھتی ہوئی ہمیشہ ہی ایشور کی یاد میں مگن رہتی ہے۔ یہ آخری درجہ پہلے تمام مدارج کے ساتھ مل کر اور ایک ہو کر شردھا کہلاتا ہے۔ ایسی شردھا کے ساتھ ایشور پوجا کو بھکتی (عبادت) بھی کہا جاتا ہے۔ نیز بھکتی کے معنے ایشور میں شدید مسرت محسوس کرنا ہیں۔ صرف مادی عناصر سے علیحدگی کا احساس کافی نہیں ہے۔ جو لوگ پنچاگنی و دیا کے عمل کی پیروی کرتے ہیں۔ وہ صرف آتم گیان کو حاصل کر کے قانع ہو رہے ہیں۔ اور ایشور کو اپنے کمال کا انتہائی نشانہ نہیں سمجھتے۔

اُتر کلاریہ اور دکشن کلاریہ میں پہلا امر متنازع فیہ کیولیہ کی ماہیت کے متعلق ہے۔ یہ نظریۂ نجات علم خویش کو ہی انتہائی مقصد جانتا ہے۔ اتر کلاریہ کے پیشوا ادینکٹ ناتھ کا خیال ہے۔ جو لوگ یہ نجات حاصل کرتے ہیں۔ انھیں پھر لوٹنا پڑتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ نجات باقی نہیں بلکہ فانی ہے۔ دکشن کلاریہ کا خیال یہ ہے کہ یہ نجات (کیولیہ) ابدی ہے۔ چنانچہ وینکٹ اپنی تصنیف نیائے سدھانجن میں کہتا ہے۔ کہ صرف آتما کو تمام صفات

باب ۲۰

مادی سے جدا محسوس کرنا کافی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ اس امر گیان کا ہونا بھی ضروری ہے، کہ آتما پرماتما کا جزو (انش) ہے۔ اور بالکل ہی اس کے تابع ہے۔ شری بھاشیہ[1] میں اسی نظریے کو قبول کیا گیا ہے وہ کشف ذات بطور سرور، اور پھر سرور ذاتِ ایزدی میں تمیز کرتا ہوا کہتا ہے، کہ پہلی حالت دوسری حالت کے بغیر حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ بات تسلیم کرتی ہے، کہ کیولیہ کی حالت میں مادیت کے ساتھ تعلق موجود رہتا ہے (اچِت سنسرگ)۔ کیونکہ اسی حالت میں کرم کلی طور پر مٹ نہیں جاتا۔ کیونکہ اپنی حقیقی ذات کو جاننے کے معنیٰ خود ایشور کا انش جاننا ہے اور جب تک یہ حالت حاصل نہ ہو جائے۔ مایا کا غلبہ بنا رہتا ہے۔ اور یہ غلبہ دیدارِ حق سے محروم رکھتا ہے۔ لیکن وینکٹ کیولیہ پانے والوں کی انتہائی شدنی کے متعلق کوئی بات بھی مشخص طور پر نہیں کہتا، وہ صرف اسی قدر کہتا ہے، کہ کیولیہ کو پانے والے لوگ ابدی برہم کو نہیں پا سکتے۔ وہ اس بارے میں بھی کوئی یقین نہیں رکھتا۔ کہ کیولیہ پانے والے جسم رکھتے ہیں یا نہیں۔ اسے اس بات کا بھی علم ہے، کہ کیولیہ کے متعلق اس کی توضیح تمام شاستروں کے مطابق نہیں ہے۔ لیکن وہ محسوس کرتا ہے، کہ چونکہ بعض شاستر اس کے نظریے کے موید ہیں۔ اس لیے باقی شاستروں کے معنیٰ بھی اسی روشنی میں لینے واجب ہیں۔

۴۸۳

لیکن کستوری رنگاچاریہ قدیم دراوڑی کتب اور گیتا اور دیگر شاستروں کی شہادت کی بنا پر کہتا ہے۔ کہ جو لوگ کشف ذات کے ذریعے نجات حاصل کرتے ہیں وہ بقائے مطلقہ کی حالت کو فایز ہوتے ہیں۔ صرف

---

[1] وینکٹ بھی ورد وشنو مشر کو اپنی تائید میں پیش کرتا ہے وہ سنگتی مالا کا حوالہ دیتا ہے جس میں شری وشنو چت کہتا ہے کہ برہم کو پانے کا طالب ایسی غلطیاں کر سکتا ہے۔ کہ وہ حقیقی برہم پد کو حاصل کرنے کی بجائے۔ کیولیہ کی ادنیٰ حالت میں رہ جائے جس طرح ایک شخص سورگ میں پہنچنے کے لیے قربانیاں کرتا ہوا ایسی غلطیاں کر بیٹھے۔ کہ وہ سورگ میں داخل ہونے کی بجائے برہم راکشس بن بیٹھے۔ ورد وشنو مشر صفحہ ۴۸۔

باب ۲

کشف ذات اور ایشور کے تعلق میں کشفِ ذات کے ذریعے نجات حاصل کرنے میں جو فرق پایا جاتا ہے۔ وہ صرف تجربے کی عظمت اور گہرائی میں ہے۔ موخرالذکر حالت پہلی حالت سے اس لحاظ سے بہت اعلیٰ ہے[۱]۔ اتر کلاریوں اور دکشن کلاریوں کے درمیان دیگر اختلافات مذکورۂ بالا امر سے بہت قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ کاریہ ادھیکرن واد کے بابِ دوم میں ان کا اس طرح شمار ہوا ہے۔ اتر کلاریہ خیال کرتے ہیں۔ کہ جو لوگ کشفِ ذات کے ذریعے بطور کیولیہ کے نجات حاصل کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی نسبت مختلف راہوں سے اونچے لوک میں پہنچتے ہیں جو آخری نجات حاصل کرتے ہیں۔ لیکن دکشن کلاریہ اس بات کو نہیں مانتے۔ دوسرا فرق یہ ہے، کہ اتر کلاریہ کہتے ہیں۔ کہ پرکرتی کے عناصر سے بالکل بے تعلق ہو جانے کا نام ہی مکتی ہے۔ لیکن دوسرا فرق اس بات سے انکار کرتا ہے۔ اتر کلاریہ کہتے ہیں۔ کہ جو لوگ کیولیہ کو حاصل کرتے ہیں۔ مادے کی کثافات لطیفہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور اس لیے وہ صرف در۔کے معنوں میں ہی بقا حاصل کرتے ہیں۔ فریق ثانی اس سے منکر ہے۔ چوتھا اختلاف اس بات میں ہے۔ پہلا فرقہ کہتا ہے، کہ جو لوگ کیولیہ کا درجہ حاصل کرتے ہیں۔ وہ مادی دنیا کے اندر ہی ایک مقام پر رہتے ہیں اور اس لیے ان کی حالت ناقابل تغیر نہیں ہوتی۔ مگر موخرالذکر اس بات سے انکار کرتے ہیں۔ پانچواں فرق یہ ہے، کہ پہلا فرقہ کہتا ہے، کہ جو لوگ پنچاگنی ودیا (پانچ یگیوں) کے ذریعے گیان حاصل کرتے ہیں۔ کیولیہ حاصل کرنے والے سے مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن فریق ثانی کہتا ہے، کہ ایسا ہونا اور نہ ہونا دونوں ہی ممکن نہیں۔ چھٹا اختلاف اس امر میں ہے کہ جو لوگ پنچاگنی ودیا کے ذریعے گیان حاصل کرتے ہیں۔ وہ صرف مادی دنیا میں ہی رہتے ہیں جب کہ انھوں

۳۸۴

---

[۱] کاریہ ادھیکرن واد ۳-۷۹۔ کستوری رنگاچاریہ حوالجات دراوڑی اور سنسکرت شاستروں کے طویل حوالجات اپنے خیالات کی تائید میں پیش کرتا ہے۔

نے صرف کشف ذات ہی حاصل کیا ہو۔ لیکن جب وہ اپنی ذات کو ایشور کے تعلق میں جان لیتے ہیں تب وہ اس مرحلے سے پرے گزر جاتے ہیں۔ مگر دوسرا فریق اس بات کو تسلیم نہیں کرتا۔ ساتواں فرق یہ ہے کہ فریق اول کا یہ خیال ہے کہ جو لوگ پنچاگنی ودیا سے گیان حاصل کرتے ہیں اور جو لوگ ایشور کے ساتھ اپنے تعلق کی ماہیت کو جانتے ہیں۔ وہ یکساں صفات رکھتے ہیں۔ لیکن دوسرا فرقہ اس بات کو قبول نہیں کرتا۔ آٹھواں اور آخری اختلاف یہ ہے کہ دایرۂ مادیت سے باہر ہمارے برترین تجربے کی ماہیت میں کوئی فرق نہیں ہو سکتا۔ مگر دوسرا فریق اس امر سے منکر ہے[1]۔
اپنی تصنیف کاریہ ادھیکرن تتو میں رنگاچاریہ انھیں دلایل کو دہراتا ہے اور اس کا مضمون زیر بحث بھی رہی ہے۔ جو کہ کاریہ ادھیکرن واد کا ہے۔

شیل شری نواس

شیل شری نواس کونڈینہ شری نواس کا شاگرد رشید۔ شری نواس تاتاچاریہ کا لڑکا اور انواریہ دکشا کا بھائی تھا۔ اس پر اپنے بھائی انواریہ کی تصانیف کا بہت اثر ہوا تھا۔ اور اس کی بعض تصانیف تو اپنے بزرگ بھائی کی تصانیف کی توضیحات کے سوا کچھ نہیں۔ اس نے وردودھ بھنجنی وغیرہ کئی کتب لکھی تھیں۔ شیل شری نواس نے کم از کم یہ چھ کتب لکھی ہیں۔ وردودھ نرودھ۔ بھید درپن۔ ادویت ون کٹھار۔ سار درپن۔ مکتی درپن۔ گیان رتن درپن۔ گن درپن۔ بھید منی۔

---

[1] کاریہ ادھیکرن واد ۱۱۰۷۔

باب ۳۰
۴۸۸

وردوہ نرودھ میں جو غالباً اس کی آخری تصنیف ہے۔ وہ زیادہ تر ان تنقیدات کو رد کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جو اہل شنکر اور مدرسۂ ویدانت کے مصنفین نے رامانج کے عقاید پر کی ہیں اور جو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ کہ رامانج کے خیالات شاستروں کے عین مطابق نہیں ہیں۔ اس میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی گئی ہے، کہ دیگر ویدانتی مصنفین کی بجائے رامانج کی تفاسیر شاستروں سے موافقت رکھتی ہیں۔

وردھ نرودھ کے پہلے باب میں شیل شری نواس پہلے تو اس خیال کو پیش کرتا ہے، کہ برہم اس دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی۔ اور اس کے خیال میں یہ بات اسی صورت میں ممکن ہو سکتی ہے جب کہ برہم کے ساتھ انفرادی ارواح اور مادہ بھی مربوط ہوں۔ برہم بذات خود لا تغیر ہے مگر وہ اپنے دو اجزا انفرادی ارواح اور مادے میں تغیرات میں سے گزرتا ہے۔ برہم بطور علت کے ارواح اور مادے کے ساتھ ان کی لطیف صورتوں میں تعلق رکھتا ہے اور جب وہ تغیرات میں سے گزرتا ہے۔ تب ارواح اپنے کرموں کے پھل کے طور پر مختلف عقلی حالتوں میں سے گزرتی ہوئی گویا پھیلتی اور وسعت پذیر ہوتی ہیں اور مادہ اپنی کثیف حالتوں میں بصورت عالم مرئی نمودار ہوتا ہے اور ایشور اپنے اس پہلو پر جس میں وہ ارواح اور مادے پر اندرونی طور پر حکمران ہے۔ اسی حد تک تغیر پذیر ہوتا ہے جہاں تک ان ہردو تغیر پذیر اجزا کے تعلق میں امکان ہے۔ جب شاستر برہم میں تغیر سے انکار کرتے ہیں۔ تو ان کا منشا یہی ہوتا ہے، کہ وہ ان تغیرات میں سے نہیں گزرتا۔ جن میں سے ارواح اور مادہ اپنے اعمال کے باعث گزرا کرتے ہیں۔ مگر اس کے معنی اس امر سے انکار نہیں ہیں۔ کہ برہم علت مادی ہے۔ برہم کے دو اجزا ہیں۔ ایک تو اس کا وجود یا ہستی اور دوسرا اس کی شرط لگانے والی صفات۔ یہ اس کا وجودی جزو ہے، کہ اپنے اجزائے لطیفہ کی بدولت مشروط کرنے والے مادی اور

کثیف کو بدلا کرتا ہے۔ یہ مادی جزو برہم سے ناقابل جدائی ہونے کے باعث اس کے اندر ہی وجود رکھنے والا خیال کیا جا سکتا ہے اسی طرح برہم ایک روحانی جزو رکھتا ہے۔ جو فکری تجربات کے ذریعے وسعت پذیر ہوتا ہوا انفرادی ارواح کے طور پر عمل کرتا ہے۔ اس طرح برہم اپنے مادی اور روحانی اجزا کی بدولت تغیر پذیر ہوتا ہے اور اس نقطۂ نظر سے ایشور اپنے ہر دو اجزا کی بدولت اور نیز بطور اندرونی حکمراں کے ان کے تعلق میں نشو ونما پاتا ہے۔ وینکٹ سے مختلف طور پر شیل شری نواس کی رائے میں یہ علتی تغیر اہل سانکھیہ کے علتی تغیر کی مانند ہے۔ اس طرح برہم اپنے روحانی اور عقلی جزو میں بلاواسطہ اور اندرونی حکمراں کے طور پر بالواسطہ تغیر پذیر ہوتا ہے اگرچہ وہ اپنی ذات میں لاتغیر رہتا ہے اس اعتراض کے جواب میں کہ اگر مادہ اور روح تغیر پذیر خیال کیے جائیں۔ تب ان سے مشروط برہم کے ساتھ تعلیل کو منسوب کرنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں۔ یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ برہم کی علیت کو شاستروں کی شہادت پر مانا جاتا ہے جس حد تک کہ برہم اندرونی طور پر حکمراں ہے اور بذات خود نہیں بدلتا۔ اسے علت فاعلی مانا جاتا ہے۔

دوسرے باب میں شیل شری نواس رامانج کے عقیدہ روح کے خلاف اعتراضات کا جواب دیتا ہوا کہتا ہے، کہ جہالت اور علم کے سبب سے روح کا سکڑنا اور پھیلنا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ ابدی نہیں ہے۔ کیونکہ عدم ابدیت یا فنا پذیری کا اطلاق صرف ان اشیا پر ہو سکتا ہے۔ جن میں اجزا کی کمی بیشی کا امکان ہے۔ علم ایک بے اجزا حقیقت ہے اور اس لیے دراصل اس میں کوئی سکڑاؤ یا پھیلاؤ وقوع میں نہیں آتا۔ جسے سکڑاؤ اور پھیلاؤ کہا جاتا ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ کرموں کے باعث یا تو اشیا سے تعلق نہیں رہتا یا لمپ کی شعاع کی مانند چیزوں کے ساتھ تعلقات وسیع ہو جایا کرتے ہیں۔ اس طرح کرم کو ایک اپادھی (مشروط کرنے والی شے) سمجھا جاتا ہے۔ جو اپنے موضوعات کی طرف علم کے قدرتی بہاؤ کو محدود کرتی ہوئی سکڑاؤ کہلاتی ہے۔ علم کی اس فطرت کا نتیجہ ہے۔ کہ اگر کرم اس کی توسیع میں مزاحم نہ ہوں۔ تب یہ جسم کے سارے اجزا میں پھیلتا ہوا

باب ۲

دکھ اور سکھ کے تمام احساسات کا تجربہ حاصل کرتا ہے اگرچہ یہ روح سے تعلق رکھتا ہے جو ذراتی وجود رکھتی ہے۔ اس لیے علم ساری کل (وبھو) ہے۔ نیز علم اپنی ماہیت میں ابدی ہے اگرچہ وہ اپنے حالات میں تغیر پذیر ہے۔

تیسرے باب میں شیل شری نواس اس سوال پر بحث کرتا ہے، کہ ارواح مخلوق ہیں یا ابدی اور وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وہ اپنی ماہیت میں غیر مخلوق ہیں۔ مگر وہ اس حد تک مخلوق ہیں جہاں تک ان کے علم کے مقدمات مخصوصہ کا تعلق ہے۔ ابدی علم کی پیدائش صرف وہیں تک ممکن ہے جہاں تک اس کا سکڑاؤ اور پھیلاؤ تعلق رکھتے ہیں۔ اور جو جسم اور دیگر لوازمات کے سبب سے وقوع میں آتے ہیں۔ صرف انھی معنوں میں علم جو بذات خود ابدی ہے اپنے ظہورات مختلفہ کی راہ سے مخلوق خیال کیا جاتا ہے۔

۳۸۷

چوتھے باب میں شیل شری نواس اس سوال پر بحث کرتا ہے۔ جس کے بارے میں اپنشد اعلان کرتے ہیں کہ ایک کے جاننے پر اور سب کچھ جانا جاتا ہے۔ وہ شنکر اور مادھو کے خیالات پر نکتہ چینی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ایک کے علم سے مراد برہم کا علم ہے۔ جو سدا ارواح اور مادے سے تعلق رکھتا ہوا ان کا علم بھی اپنے اندر شامل کرتا ہے۔ اس بارے میں اس کی توضیح شاستروں کی تفسیرات پر مبنی ہے۔

پانچویں باب میں شیل شری نواس اس سوال پر بحث کرتا ہے۔ جس میں روح کو فاعل مانا جاتا ہے۔ فاعلیت کے معنی اس کوشش کے ہیں جو کسی عمل کو پیدا کر سکتی ہے۔ رامانج کے خیال میں کوشش کے معنی ایک خاص عقلی حالت ہیں۔ اور اس لیے یہ روح سے تعلق رکھ سکتی ہے اور پس وہ کوشش جو کسی عمل میں نتیج ہو سکتی ہے۔ وہ روح سے بھی جو اگرچہ بذات خود ابدی ہے مگر اپنے حالات کے لحاظ سے تغیر پذیر بھی ہے تعلق رکھتی ہے۔ مگر افراد کی فاعلیت ایشور کے قبضے میں ہے۔ اگرچہ کرموں کا پھل ارواح کو ہی ملتا ہے کیونکہ ایشور کا ارشاد جو کوششوں کا تعین کرتا ہے۔ وہ ارواح کے اعمال کے مطابق ہوا کرتا ہے۔ دراصل یہ نظریہ جبریت اور

باب ۲۰

مشیت الٰہی کی آمیزش ہے۔

ساتویں باب میں شری نواس کہتا ہے، کہ اگرچہ علم ہمہ گیر حقیقت ہے۔ مگر یہ صرف کسی خاص شخص کے اعمال کے مطابق اس کے جسم کے تعلق میں نمودار ہوا کرتا ہے اور اس لیے اس امر کا امکان ہی نہیں ہے کہ اس کے اندر ہر قسم کے سکھ دکھ موجود ہوں اور یہ اس شخص کے تجربی سلسلوں تک محدود نہ ہو۔ آٹھویں اور نویں باب میں وہ اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے، کہ بحالت نجات ارواح اپنے اعمال نیکیوں اور گناہوں سے بالکل ہی پاک وصاف ہوجاتی ہیں۔ مگر اس مرحلے پر ایشور کی اپنی موج ہے، کہ وہ انھیں نیک قسم کی لذات کا لطف اٹھانے کے لیے غیر معمولی اجسام سے بہرہ ور کردے۔ باقی انیس ابواب میں شیل شری نواس رامانج کے بعض غیر اہم عقاید دینی کو پیش کرتا ہوا شاستروں کی روشنی میں ان پر بحث کرتا ہے۔ مگر فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے ان کی بے قدری کا خیال کرکے انھیں چھوڑا جاتا ہے۔

۳۸۸

بھید درپن میں بھی شیل شری نواس چند ایسے اہم مسایل پر بحث کرتا ہے۔ جن کے متعلق رامانج اور شنکر کے مقلدین میں اختلاف پایا جاتا ہے اور شاستروں کی عبارات کے ذریعے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے، کہ رامانج نے شاستروں کی جو تفسیر کی ہے صرف وہی درست ہے۔ اس لیے فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے یہ کتاب بالکل بے قدر وقیمت ہے۔ مذکورۂ بالا تصانیف میں شیل شری نواس اسی طرح ہی رامانج کے مسایل دینی پر شاستروں کی روشنی میں بحث کرتا ہے اور اس لیے ان کے متعلق کوئی بھی بیان طالبہ فلسفہ کے لیے دلچسپی نہیں رکھ سکتا۔

شری شیل نواس اپنی تصنیف سدھانت چنتامنی میں برہم کی علیت پر بحث کرتا ہے۔ برہم دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی ایسا برہمن اپنے دھیان کا معروض ہے۔ مراقبے کے معروض کے لیے ضروری ہے کہ وہ علم اور ارادہ رکھتا ہو۔ صرف بے صفات ذات کا مراقبہ بے معنی

ہے۔ اس مقصد کے لیے کہ برہم کا ٹھیک طور پر دھیان کیا جاسکے۔ ضروری ہے، کہ اس کی تعلیلی فطرت کو ٹھیک طور پر بیان کیا جائے۔ دھیان کی خاطر اس کے ساتھ جھوٹ موٹ صفات کو منسوب کرنا کوئی فایدہ نہیں کر سکتا۔ اگر دنیا ایک دھوکا ہے۔ تب برہم کی علیت بھی دھوکے کے سوا کچھ نہیں ہے اور یہ بات ہیں برہم کی اصلی فطرت کے متعلق بصیرت افروز ثابت ہوگی۔ اگر برہم اس دنیا کی حقیقی علت ہے۔ تب یہ دنیا ضرور حقیقی ماننی پڑے گی۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے۔ کہ ایک ہی ہستی مادی اور فاعلی علت ہو سکتی ہے۔ مرتبان کی علت مادی مٹی ہے اور اس کی علت آلاتی کمہار، چکر وغیرہ ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ یہ اعتراض بے بنیاد ہے۔ کیونکہ یہ کہنا مشکل ہے، کہ جو شے علت آلاتی ہے۔ وہ علت مادی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کمہار کا چکرا اگرچہ علت آلاتی ہے۔ مگر اس کی شکل رنگ وغیرہ کی علت مادی بھی ہے پس کوئی بات بھی ہیں یہ ماننے کے لیے مجبور نہیں کرتی۔ کہ علت مادی اور علت فاعلی ایک ہی شے کے اندر موجود نہیں رہ سکتے۔ یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے، کہ ایک ہی شے کسی اور شے کی پیدائش میں علت مادی اور علت فاعلی نہیں ہو سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ چھڑی کی بناوٹ دیگر اشیا کے تعلق میں علت مادی بھی ہے اور انہدام کی علت آلاتی بھی ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ زمان (کال) اشیا کی پیدائش و فنا دونوں کی ہی علت واحد ہے۔ اس کا بدیہی جواب یہ ہے، کہ ایک ہی شے کا علت مادی اور علت آلاتی ہونا ہر ایک حالت میں جداگانہ شرایط مخصوصہ پر محدود ہوا کرتا ہے۔ جداگانہ شرایط مخصوصہ کا تعلق ہر ایک علت کی فطرت میں موجب اختلاف ہو جاتا ہے اور اس لیے یہ کہنا نادرست ہوگا۔ کہ وہی کی وہی شے علت مادی بھی ہے اور علت آلاتی بھی۔ مگر وششٹا دویت کی رو سے برہم کی علیت کے متعلق یہ اعتراض اور بھی مشکل پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ ہمارے نظریے کے مطابق برہم اپنی ذات میں علت فاعلی ہے اور اپنی فطرت میں مادہ (اچت) اور ارواح (چت) سمجھا جاسکتا ہے۔ اور اس لیے اسے علت مادی بھی خیال کیا جاسکتا

باب ۳
ہے۔ بعض اوقات یہ سوال کیا جاتا ہے، کہ اگر برہم جو جیسا کہ شاستروں میں بیان ہوا ہے۔ لاتغیر ہے۔ ان تغیرات کے ساتھ کس طرح تعلق رکھ سکتا ہے۔ جو اس کے علت مادی و علت فاعلی ہونے کی حالت میں لازم آتے ہیں جب کہ یہ بات ہمیں اس کا جسم ماننے پر مجبور کر دیتی ہے؟ نیز ایشور کے ساتھ جسم (شریر) کا تعلق نہ تو ایک تمثیل ہے اور نہ استفادہ جسم کے متعلق تصور عامہ تو یہی ظاہر کرتا ہے کہ جہاں کہیں کوئی جسم موجود ہوتا ہے۔ اس پر حکمرانی کرنے والی کوئی نہ کوئی روحانی حقیقت بھی موجود ہوا کرتی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ برہم بذات خود لاتغیر رہ سکتا ہے لیکن وہ اپنے دوگانہ جسم میں تغیرات کا موجب بھی ہو سکتا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مادی دنیا حیوانی دنیا سے اس قدر مختلف ہے، کہ اس پر جسم کا تصور براہ راست عاید نہیں ہو سکتا۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ اجسام حیوانی کے اندر بھی بہت بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ انسانی جسم اور ایک خوردبینی کیڑے کے جسم کا اختلاف ایک عمدہ مثال پیش کرتا ہے۔ ان حالات میں ہمیں جسم کی اس تعریف کو ہی ماننا پڑے گا۔ جو تمام اجسام کے تصور پر حاوی ہوتی ہوئی انفرادی اختلافات کو نظر انداز کرتی ہو۔ مذکورۂ بالا تعریف تمام زندہ اجسام پر حاوی ہے اور اس تصور کو اپنے اندر شامل کرتی ہے، کہ عالم جسم برہم ہے شرتی بھی انتریامی برہم کی عبارات سے اسی نظریے کی تائید کرتی ہے۔ ان عبارات میں دنیا کو برہم کا وہم بتلایا گیا ہے۔ اگر جسم کے متعلق ہمارے تصور میں جیسا کہ وہ ویدک عبارات میں پایا جاتا ہے اور دنیا میں جو ہمارے معمولی تجربے میں آتی ہے اور بطور جسم کے ظاہر نہیں ہوتی۔ نمایاں طور پر اختلاف دیکھا جاتا ہے۔ تب بھی ویدک شہادت کو ہی ماننا پڑے گا۔ کیونکہ ہم اپنے ادراک کو غلط کہکر ٹال سکیں گے۔ مگر علمی تعریف اور شاستروں کی شہادت کو رد نہیں کر سکیں گے۔ ہمارا معمولی ادراک ہمیشہ قابل اعتبار نہیں ہوا کرتا۔ ہم چاند کو قد و قامت کے لیے ایک رکابی سی محسوس کیا کرتے ہیں۔ حالانکہ ویدک عبارات کی شہادت بتلاتی ہے، کہ چاند رکابی سے بہت بڑا ہے۔ جب

۳۹۰

وہ مختلف شہادتوں میں اختلاف ہو۔ تب ہمیں غیر مشروطیت کے قانون کے مطابق ہی ان میں سے کسی پہلو پر فیصلہ کرنا ہوگا (اننیتھا سدھتو)۔ جو شہادت اپنی ماہیت میں غیر مشروط ہو۔ اسے ہی معتبر سمجھنا چاہیے اور شہادت مشروطہ اس کے تابع ہونی چاہیے۔ اس اصول کے مطابق ہی بعض اوقات ویدک عبارات کے معنی اس طرح نکالنے پڑتے ہیں۔ کہ وہ ادراکی تجربے سے تضاد نہ رکھتے ہوں۔ حالانکہ ادراکی تجربے کی دوسری صورتوں میں ویدک عبارات کی شہادت پر انھیں رد کر دیا جاتا ہے۔ نیز یہ بات بھی نہیں کہہ سکتے، کہ مابعد کے پرمانوں کی شہادت زیادہ طاقت رکھتی ہے۔ کیونکہ غلطیوں کے ایسے سلسلوں کا امکان ہے۔ جن میں مابعد کے کسی پرمان کو بھی خاص وقعت نہیں دیجا سکتی صرف شہادت کے اجتماع میں کوئی طاقت نہیں ہے۔ جب ایک اندھا دوسرے اندھے کی راہنمائی کرتا ہو۔ تب اجتماع شہادت یقین کی ضمانت نہیں کر سکتا۔ جہاں کہیں پرمانوں میں تخالف موجود ہو۔ وہاں ارفاع شک اور حصول یقین غیر مشروطیت کے اصول پر ہی ممکن ہوتا ہے۔ جس بات کا تجربہ مشروط طور پر ہوتا ہے۔ اس پر اس تجربے کو فوقیت دینی پڑے گی۔ جو غیر مشروطہ ہے۔ ہمارے قوائے مدرکہ اپنے حدود سے محدود ہیں۔ اور اس لیے ان میں آخر کار اس فیصلے کی قابلیت نہیں ہے کہ دنیا برہم کا جسم ہے یا نہیں۔ اور اس لیے ہمارے ادراکات کامیابی کے ساتھ اس ویدک شہادت کو رد نہیں کر سکتے۔ جو دنیا کے جسم برہم ہونے کا اعلان کرتی ہے۔ خالص وحدت وجود کی تعلیم دینے والی ویدک عبارات کا منشا صرف یہ ہے کہ برہم میں اثنینیت نہیں ہے۔ مگر اس مفروضے کی بنا پر کہ عالم جسم برہم ہے ان کی بہت اچھی طرح تصریح ہو سکتی ہے۔ ثنویت سے انکار کے معنی برہم کی مانند کسی دوسری ہستی سے انکار کے ہیں۔ اس طرح برہم بطور چیت اور اچیت کے دنیا کی علت مادی ہے اور برہم ان پر اثر انداز ہونے والے خیال اور ارادے کے طور پر دنیا کی علت فاعلی ہے۔ برہم کی یہ دوگانہ علیت ان دو مذکورالصدر حالتوں سے تعلق رکھتی ہے۔ جو اس کے ساتھ اکٹھی موجود رہتی ہیں۔

۳۹۱

ویدانت کی کتابوں میں رسم کی اخراجی حالت میں ایسے بیانات پائے جاتے ہیں۔ جو ظاہر کرتے ہیں، کہ برہم بطور علت مادی سے یہ دنیا ظہور میں آئی ہے۔ رسم کی اخراجی حالت ہمیشہ سبب کی فاعلیت کی بجائے مادیت ظاہر کیا کرتی ہے۔ مگر اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے، کہ معلول علت سے پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ اعتراض کیا جاتا ہے، کہ چونکہ عالم سدا ہی برہم کے اندر موجود رہتا ہے اور کبھی اس سے باہر نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ اخراجی حالت جایز نہیں ہو سکتی۔ اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے، کہ علت مادی کا تصور یا اخراجی حالت کے معنی لازمی طور پر یہ ظاہر نہیں کرتے کہ معلول علت سے نمودار ہوتا ہے اور اس سے مکانی یا زمانی طور پر مختلف ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کے یہی معنی ہوں۔ تب بھی یہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ کہ برہم میں ایسے اجزائے لطیفہ موجود ہیں جو اپنی ظہوری صورت میں چت اور اچت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ان سے ہی دنیا اپنی ظہوری حالت میں نمودار ہوتی ہے۔ اس قسم کا ارتقا اس امر کو ضروری قرار نہیں دیتا۔ کہ معلول علت سے بالکل ہی باہر ہستی رکھتا ہو۔ کیونکہ جب علتی مادہ بالکل ہی بدل جاتا ہے۔ تب معلول مکانی طور پر اس سے باہر ہستی نہیں رکھتا۔ یہ سچ ہے کہ تمام علل مادی خود بدل جایا کرتی ہیں۔ مگر وششٹا دویت نظریے سے اس امر میں کوئی مشکل پیدا نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس میں مانا جاتا ہے، کہ برہم میں یہ تبدیلی واقع ہوتی ہے اور وہ اس پر اسی حد تک قابو رکھتا ہے۔ جہاں تک اس کا اپنے جسم یعنی چت اور اچت سے تعلق ہے۔ برہم کی فاعلیت اس کے ارادے میں ہے اور ارادہ علم کی ایک صورت کے سوا کچھ نہیں ہے۔

۳۹۲ بھید درپن میں سری نواس نظریۂ وششٹا دویت کی اپنشدوں اور دیگر شاستروں کی مدد سے تائید کرتا ہے۔ اس کی دیگر تصانیف ہیں جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ اس میں تقریباً انھیں مضامین پر بحث کی گئی ہے۔ جو درددھ بزوددھ میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن بحث کا طریقہ کچھ مختلف طرز کا ہے۔ جو امر ایک کتاب میں اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ دوسری میں اس پر طویل بحث کی گئی ہے۔ مسئلہ علیت جس کا ذکر ورودھ نرودھ میں بڑے

باب ۲۰

اختصار کے ساتھ کیا گیا ہے۔ سدھانت چنتامنی میں اس پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ نیائے دیومنی سنگرہ نثر و نظم میں انھیں موضوعات کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ جن کا ذکر نیائے دیومنی میں ہے۔ ایک بہت بڑی کتاب جس کی طرف بار بار حوالہ دیا گیا ہے۔ نیائے دیومنی سنگرہ ہے۔ شری شیل شری نواس نے ایک اور کتاب نیائے دیومنی دیپکا لکھی ہے۔ جو نیائے دیومنی سنگرہ سے بڑی ہے۔ یہ کتاب غالباً نیائے دیومنی سے چھوٹی ہے۔ جسے بہت بڑی کتاب بتلایا گیا ہے[1]۔ نیائے دیومنی دیپکا یا نیائے دیومنی سنگرہ میں کوئی بھی ایسی قابل ذکر بات نہیں ہے۔ جو کوئی فلسفیانہ اہمیت رکھتی ہو۔ وہ عام طور پر ان خیالات کی وضاحت کرتا ہے۔ جو سدرشن سوری کی شرت پرکاشکا میں پائے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس نے اولکاروادارتھ آنند تارتمیہ کھنڈن۔ ارنادھیکرن منی وِورنی۔ جگیا ساورپن لکھی ہیں۔ غالباً وہ پندرھویں صدی میں گزرا ہے۔

شری نواس نے پہلے ساردرپن لکھی تھی۔ اس کے بعد سدھانت چنتامنی اور وِرودھ نِرودھ وجود میں آئیں۔ دراصل وِرودھ نِرودھ اس کی آخری تصانیف میں سے ہے اگر وہ سب سے آخری نہ ہو۔ اس کتاب کے باب اول میں وہ اسی موضوع پر بحث کرتا ہے۔ جس پر کہ سدھانت چنتامنی میں بحث کی گئی ہے۔ اور برہم کی فطرت بطور علت مادی و فاعلی بیان کرنا چاہتا ہے۔ دوسرے باب میں وہ اس نظریے پر اعتراضات کی تردید کرتا ہے، کہ ارواح علم کے ذریعے برہم کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ یا ان کی صفت مخصوصہ علم ہونے کے باعث وہ برہم کے بصورت عالم ظہور پذیر ہونے کے وسایل ہیں۔ معترض کہتا ہے، کہ چونکہ خیال سدا حرکت پذیر رہتا ہے۔ خواہ وہ پھیل رہا ہو اور خواہ سکڑ رہا ہو۔ اس لیے وہ آتما کی جو ابدی مانا جاتا ہے۔ فطرت نہیں ہو سکتا۔ جینوں کے خیال کے مطابق

---

[1] بدقسمتی سے نیائے دیومنی مصنف ہذا کو دستیاب نہ ہو سکی۔

باب ۲۰
۳۹۳

آتما میں اس کے جسم کے مطابق سکڑنا اور پھیلنا مانا جاتا ہے اور اس حالت میں جایز طور پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ آتما غیر ابدی ہے۔ مگر وششٹا دویت کے نظریے کی رو سے یہ صرف خیال ہے۔ جو سکڑا اور پھیلا کرتا ہے۔ اور خیال کے پھیلنے اور سکڑنے کے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ عظیم تر یا صغیر تر اشیا کے متعلق سوچا کرتا ہے اور یہ بات کسی ایسی ہستی کے تصور سے مختلف ہے۔ جو اپنے اجزا کی کمی اور بیشی کے چھوٹی بڑی ہوا کرتی ہے۔ خیال کا پھیلاؤ اور سکڑاؤ کرموں (اعمال) کے سبب سے ہوتا ہے اور اس لیے اسے غیر ابدی خیال نہیں کیا جا سکتا۔ علم اپنی ماہیت میں بے اجزا اور ساری کل ہے۔ اس کے سکڑنے کا باعث اپنے اعمال کا وہ بڑا پھل (ثمرہ) ہے جسے اکثر اوقات مایا یا اودیا کہا جاتا ہے۔ وششٹا دویت کے ماننے والے علم کو اہل نیائے کی مانند حالات کے اجتماعات کا نتیجہ نہیں مانتے بلکہ اسے ابدی مانتے ہوئے اسے پیدا شدہ اور گاہ بگاہ نمودار ہونے والا خیال کرتے ہیں۔ مٹی اپنی ماہیت میں ابدی ہے اور ابدی رہتی ہوئی بھی صراحی وغیرہ کی صور مختلفہ میں بدلتی رہتی ہے۔ اس طرح پر ان کا روح کی ابدیت کے بارے میں تصور علم کے ابدی ہونے کے تصور سے مختلف ہے۔ کیونکہ علم کی حالت میں جب کہ وہ بذات خود ساری کل رہتا ہے وہ ان رکاوٹوں کے باعث تغیر پذیر رہتا ہے۔ جو اسے اشیا کے تعلق میں پیش آتی ہیں۔ ہمہ گیر رشتہ علم کی اصلی فطرت ہے۔ مگر رکاوٹوں کے باعث یہ فطرت ظہور پذیر نہیں ہو سکتی اور اس صورت میں رشتے کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔ اور علم کے اسی پھیلاؤ اور سکڑاؤ کو ہی علم میں تغیرات سمجھ کر اسے علم کا طلوع و خاتمہ خیال کیا جاتا ہے۔ اس طرح علم کی اصلیت اور اس کے عمل میں تمیز کی جاتی ہے۔ علم اپنی فطرت اور ماہیت میں بطور آتما ابدی ہے اور اپنی عملی صورتوں میں بطور حافظ۔ ادراک اور تفکر وغیرہ کے تغیر پذیر ہے۔ اس بارے میں جین لوگ یہ اعتراض کیا کرتے ہیں، کہ مذکورۂ بالا نظریے کی رو سے یہ ماننا ضروری ہے، کہ خیال کے پھیلاؤ اور سکڑاؤ کا سبب اگیان کی ایک صفت خاص ہے۔ کیونکہ یہ بات معقولیت

کے ساتھ مانی جاسکتی ہے، کہ روح اعمال کے ذریعے بذات خود متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ ویدک عبارات دائماً اعلان کرتی ہیں۔ کہ آتما لاتغیر ہے اور اگر یہ بات ہے۔ تو تبدیلی کو ایک دوسرے عنصر یعنی اگیان کے ذریعے بیان کرنا پڑے گا۔ اس طرح علم کو روح کی فطرت کا جوہر خالص مانا جاتا ہے۔ نہ کہ اس کا دھرم یا صفت مخصوصہ اور اس کی یہی صفت خاص ہے۔ جو ہمہ گیر ہونے پر بھی رکاوٹوں کے باعث تغیر پذیر معلوم ہوتی ہے۔ پس روح بذات خود ابدی ہے اگرچہ جب اسے اس کی صفت مخصوصہ علم کے لحاظ سے دیکھا جاتا ہے تو اس کے ہمیشہ پھیلتے یا سکڑتے رہنے کے باعث وہ غیر ابدی معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایک تعلق کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس لیے اس تبدیلی کی مثال جو دیگر اشیا کی غیر ابدیت کو ظاہر کرتی ہے۔ اس تعلق پر عاید ہو ہی نہیں سکتی۔

اپنشدیں مختلف قسم کی ہیں۔ ان میں سے بعض تو روح کو ابدی بتلاتی ہیں اور بعض اس کے مخلوق ہونے کا اعلان کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اس مشکل کو کیونکر رفع کیا جائے؟ اس بارے میں شری نواس کہتا ہے، کہ روح کا ابدی اور غیر مخلوق ہونا ایک صحیح امر ہے کیونکہ روح ابدی ہونے کے باعث کبھی مخلوق نہیں ہو سکتی۔ اس کی اپنی فطرت کے اندر ہی خیال گویا امکانی حالت میں موجود رہتا ہے۔ ایسا امکانی اور غیر مشہور خیال لاوجود نہیں ہے۔ مگر علم اپنے رشتے کی بڑھتی ہوئی زیادتی کے ساتھ مابعد کی پیدائش ہے اور اس نقطۂ نگاہ سے روح کو مخلوق بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ جو شے ابدی ہے۔ اسے بھی اس کی صفات مخصوصہ یا خواص کے لحاظ سے مخلوق خیال کیا جاسکتا ہے۔ سارے کا سارا خیال یہی ہے، کہ جب تک خدا نے ارواح کو پیدا نہ کیا تھا۔ وہ صرف امکانی طور پر ذی شعور تھیں۔ ان کا واقعی شعوری عمل خدا کے عمل تخلیق کے نتیجے کے طور پر بعد میں ظہور پذیر ہوا ہے۔

نیز اپنشدوں کا اعلان ہے، کہ برہم کو جاننے پر ہر شے جانی جاتی ہے

باب ۲

۳۹۵

لیکن اس بارے میں شنکر کی توجیہ کے لحاظ سے سارا عالم ہی برہسم کی جو ایک ہی حقیقت واحد ہے۔ ساحرانہ پیدائش ہے۔ ایسی حالت میں یہ بات ممکن نہیں۔ کہ برہم کا علم ہونے پر تمام موہومہ اور غیر حقیقی مخلوقات کا علم ہو جائے۔ کیونکہ حقیقت اور ظہور ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اور اس لیے ان میں سے ایک کو جاننے پر دوسرے کا علم نہیں ہو سکتا۔ وششٹا دویت نظریے کی رو سے یہ کہا جا سکتا ہے، کہ جب برہم کو اس کے اپنے جسم لطیف کے متعلق میں جو ارواح اور عالم مادیات کی علت ہے۔ جان لیا جاتا ہے۔ تب برہم کا علم اس کے کثیف جسم (ارواح و عالم مادی) کی نشو و نما کی صورت میں بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

کاموں کے کرتے وقت یہ بات فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کہ ابدی روح تغیر پذیر ہوا کرتی ہے۔ کیونکہ کاموں کے درمیان بھی انفرادی روح بذات خود غیر متغیر رہتی ہوئی بھی جہاں تک کہ علم کا تعلق ہے بدلا کرتی ہے۔ نظریۂ وششٹا دویت کی رو سے ارادت اور خواہش کو علم کی صورتیں خیال کیا جاتا ہے اور اس لیے کاموں کے کرتے وقت جو جو ذہنی تبدیلیاں ہوا کرتی ہیں۔ وہ صرف علم سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ بات پہلے بتلائی جا چکی ہے۔ کہ علم اپنی اصلی فطرت میں لاتغیر ہے۔ لیکن اپنی عملی صورت میں یہ تغیر پذیر بھی ہے۔ اس قسم کا عمل اور کام قدرتی طور پر انفرادی ارواح سے تعلق رکھتے ہیں

درودھ نرودھ ستائیس ابواب پر مشتمل ہے۔ لیکن ان میں سے اکثر میں ان دینی مسایل کے سوالات پر مخالفین کے اعتراضوں کے جوابات کو وقف کیے گئے ہیں۔ چونکہ یہ سوالات کوئی فلسفیانہ دلچسپی نہیں رکھتے۔ اس لئے انھیں یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے۔

رنگاچاریہ[1]

شنکر کا مقلد اماہیشور نے ایک کتاب وِرودھ ورُوتھنی لکھی ہے۔

سلہ۔ یہ وہ انیسویں صدی کے ادما چاریہ کا شاگرد تھا۔ وہ اپنی کتاب سین مارگ دیپ

جس میں اس نے رامانج بھاشیہ اور اسی مذہب کی دیگر ادبیات مثلاً شت دوشنی وغیرہ کی ایک سو غلطی ظاہر کرنے کی کوشش کی تھی۔ مگر بوجہ علالت وہ زبان کھو بیٹھا۔ اور صرف ستائیس امور پر ہی اپنی تنقیدات لکھ سکا۔ اس کتاب کی تردید میں رنگا چاریہ نے کُدرشٹی دھوانت مارتنڈ لکھی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ انیاریہ کے پوتے اور شری نواس تایاریہ کے لڑکے شری نواس دکشت نے بھی وِرودھ ورودھنی کی تردید میں ایک کتاب وِرودھ وِرودھنی پرماتھنی لکھی ہے۔ کُدرشٹی دھوانت مارتنڈ کے پہلے باب کو بھی وِرودھ ورودھنی یا پرماتھنی کہا جاتا ہے۔

ادماہیشور رکھتا ہے، کہ رامانج کے نظریے کے مطابق کثیر الانواع عالم اور انفرادی ارواح (اچت اور چت) برہم کے اندر جوان کی اصلی علت ہے۔ غیر منقسم اور لطیف حالت میں موجود رہتے ہیں۔ اور واقعی تبدیلی کی صورت میں کثیر الانواع اور ظہور پذیر عالم اور تجربہ کناں ارواح کے طور پر صرف حالت ہی تبدیل ہوتی ہے اور چونکہ برہمہ اپنے اندر اسے مشروط کرنیوالی دنیا کی یہ کثیف تبدیلی رکھتا ہے۔ اس لیے وہ ان کے ساتھ متلازم اس لیے ماننا پڑتا ہے۔ کہ وہ خود ہی تبدیل ہو جاتا ہے۔ لیکن پھر رامانج شاستروں کی طرف رجوع کرتا ہے۔ جن میں برہم کو لاتغیر بتلایا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے، کہ وہ حالت جس میں چت اور اچت بدلا کرتے ہیں۔ اس حالت سے مختلف ہے۔ جس میں قابض الکل برہم ان میں تبدیلی لاتا ہے اس لیے ان تغیرات کا برہم کی علیت پر ذرا اثر نہیں ہوتا۔ جن میں سے چت اور اچت گزرا کرتے ہیں۔ برہم کے اس طرح پر غیر متاثر رہنے کو ہی برہم کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:۔ کے خاتمے پر کہتا ہے، کہ اس مضمون پر رام مشر کی کتاب کی تردید میں لکھی گئی ہے۔ رام مشر انیسویں صدی کے آخری حصے میں گزرا ہے۔ اس نے ایک کتاب سنہیہ پورتی لکھی تھی۔

ؐ کہا جاتا ہے، کہ ادماچاریہ نے اور کتب بھی لکھی تھیں مثلاً تتو چندرکا۔ اودیت کام دھینو تپت مدرا وِدراون۔ پرسنگ رتناکر اور راماین ٹیکا۔

لاتغیر ہونا کہا گیا ہے۔ نظریۂ شنکر کے مطابق چونکہ عالم ظہورات مایا کی تبدیل صورت ہے۔ برہم کو کسی طرح بھی اس کی علت مادی نہیں کہہ سکتے اور چونکہ شنکر کا برہم صرف شعور محض ہے۔ اس لیے کسی علت فاعلی کو بھی اس کے ساتھ منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اگر برہم کسی طرح سے بھی تغیر نہیں ہو سکتا اور اگر وہ ہمیشہ ہی مطلقاً لاتغیر رہتا ہے۔ تب اسے علتِ خیال ہی نہیں کہہ سکتے۔ علت کا تقاضا یہ ہے کہ یا تو اس میں بدلانے کی طاقت ہو یا خود بدلنے کی قابلیت ہو۔ اگر یہ دونوں باتیں برہم کے اندر ممکن نہیں ہیں۔ تب اسے کبھی جایز طور پر علت کا نام نہیں دے سکتے۔ لیکن رامانج کے نظریے کے مطابق برہم مطلقاً لاتغیر نہیں ہے کیونکہ تغیر پیدا کرنے والی متغیر شے کی مانند وہ خود بھی بدلا کرتی ہے اور چونکہ تبدیلی متجانس ہوا کرتی ہے۔ اس لیے اسے لاتغیر بھی خیال کیا جا سکتا ہے۔ برہم اس عالم کا آخری محل ہے اور اگرچہ اشیائے عالم اپنے درمیانی اسباب رکھتی ہیں۔ جن میں ان کا قایم ہونا خیال کیا جا سکتا ہے۔ لیکن چونکہ برہم موجودیت کا آخری اور مطلق سہارا ہے۔ اس لیے تمام اشیا کو برہم کے سہارے خیال کیا جا سکتا ہے۔

علیت کو غیر مشروط اور غیر متغیر سبقت کہا جا سکتا ہے۔ برہم یقینی طور پر کل اشیا کی ہستی مقدم ہے اور اس کی صفت غیر مشروطیت کی شہادت تمام شاستر دیتے ہیں۔ یہ امر کہ وہ اچت اور چت میں تغیرات کا تعین کرتا ہے اور اس لئے اسے فاعل خیال کیا جا سکتا ہے۔ اسے علت مادی کہلانے کے حق سے محروم نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہی تو کل اشیا کی ایک ہی ہستی مقدم ہے۔ برہم اصل میں چت اور اچت کو اپنی فطرت لطیفہ میں غیر منقسم صورت میں رکھتا ہے اور بعد میں اپنے ہی ارادے سے ایسے تغیرات کو وقوع میں آنے کی اجازت دیتا ہے۔ جو چت اور اچت کو ان کی کثیف اور ظہوری صورتوں میں نمودار کرتے ہیں۔ وہ اپنی ابتدائی متجانس صفت کو چھوڑ کر کم از کم اپنے دو حقیقی اجزا چت اور اچت میں جو اپنی لطیف حالت میں غیر منقسم تھے۔ ایک بدلی ہوئی حالت قبول کر لیتا ہے۔ برہم کی ذات میں اسی تبدیلی کو ہی اس کا پرنیام

کہا جاتا ہے۔ چونکہ اس طرح برہم کو اپنی حالت میں بدلنے والا مانا جاتا ہے اس لیے اسے معقولیت کے ساتھ دنیا کی علت مادی خیال کیا جا سکتا ہے۔ بحر اور امواج کی مثال بھی یہاں صادق آتی ہے۔ جس طرح گندھی ہوئی مٹی صراحیوں اور گھڑوں کی شکل اختیار کرتی ہوئی بھی گندھی ہوئی مٹی ہی رہتی ہے اسی طرح برہم بھی کثیر الانواع دنیا کی صورت اختیار کرتا ہوا اس کے ساتھ ایک ہی رہتا ہے۔ جس طرح صراحی اور گھڑا باطل نہیں ہیں۔ اسی طرح یہ دنیا بھی باطل نہیں ہے۔ لیکن دنیا کا صحیح تصور یہ ہے کہ اسے برہم کے ساتھ ایک خیال کیا جائے۔ صراحی کے اوپر کے اور نچلے اجزا کو اس صورت میں ایک دوسرے سے الگ خیال کیا جا سکتا ہے جب کہ انھیں صراحی کے اجزا نہ سمجھا جائے۔ اس حالت میں انھیں دو خیال کرنا باطل ہوگا۔

کیونکہ وہ ضرور اسی حالت میں معنے رکھتے ہیں۔ جب کہ انھیں ایک کل صراحی کے اجزا سمجھا جائے۔ جب اپنشدوں میں یہ کہا جاتا ہے کہ دنیا کی کثرت باطل ہے۔ کیونکہ یہ کثرت صرف اس صورت میں معنے رکھتی ہے جب کہ اُسے برہم کی ذات مطلقہ کے اجزائے متحدہ خیال کیا جائے۔

مقلدین شنکر مایا کے یہ معنی نہیں لیتے۔ کہ ایک شے دوسری شے کے طور پر نمودار ہوتی ہے (اینتھا کھیاتی)۔ ان کے خیال میں ایک ناقابل تحدید اور موہوم شے کی پیدائش سے دھوکا ہوا کرتا ہے اور یہ دھوکا صرف ایک لمحے پر اس شخص کو ہوا کرتا ہے۔ جو ادراک میں غلطی کرتا ہے۔ یہ امر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ کہ موہومہ ادراک کے وقت معروض موہومہ موجود نہ تھا۔ ان حالات میں دیگر اوقات میں اس معروض کی عدم موجودیت اس کا بطلان ثابت نہیں کر سکتی۔ کیونکہ کسی شے کا ایک وقت موجود ہونا اور دوسرے وقت غیر موجود ہونا اس کے بطلان کی دلیل نہیں ہے۔ اس لیے بطلان ادراک کہنے والے شخص سے بوقت ادراک تعلق رکھتا ہے جب ادراک کہنے والا حقیقی شے کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے، کہ ایک شے بطور دوسری شے کے معلوم ہو رہی ہے، تب وہ اپنے ادراک کے بطلان

باب ۲۰

سے آگاہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر بوقت ادراک وہ صرف ایک ہی شے کا علم رکھتا ہو۔ اور کسی قسم کے تضاد سے آگاہ نہ ہو۔ اس کے کسی وقت کے ادراک کو باطل نہیں کہا جا سکتا۔ چونکہ تجربات خواب اس حالت میں تباین بالذات معلوم نہیں ہوتے۔ اور صدف میں نقرے کا تجربہ اس وقت موہوم نہیں معلوم ہوتا۔ اور چونکہ تجربۂ عالم حالت بیداری میں کسی وقت پر بھی ردّ نہیں ہوتا۔ اسے تجربے کے حالات متعلقہ کے مدارج میں باطل نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے تجربۂ خواب کا بطلان ایک دوسری حالت اور دوسرے وقت سے تعلق رکھتا ہے۔ اہل تشکک کے اس نظریے کی رو سے ہر ایک شے اضافی معلوم ہوتی ہے اور کسی بھی حالت میں کسی بھی تجربے کے بارے میں یقین واثق نہیں ہو سکتا۔ بدھ مذہب اور اس کی کتب مقدسہ کی رو سے برہم کا تصور بھی اضافی طور پر سچا ہے۔

اکیسواں باب

نمبارک کا مذہب فلسفہ

مذہب نمبارک کے استاد اور شاگرد

نمبارک۔ نمبادِتیہ یا نیما نند کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ ایک تلگو برہمن تھا جو غالباً علاقہ بیلاری میں نمب یا نمب پور کا رہنے والا تھا۔ دش شلوکی پر ہری ویاس دیو کی شرح میں لکھا ہے، کہ اس کے باپ کا نام جگن ناتھ اور اس کی ماں کا نام سرسوتی تھا۔ لیکن اس کے درست زمانے کا فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ سر۔ آر۔ جی۔ بھنڈارکر اپنی تصنیف وشینوزم۔ شیوازم اینڈ مائینر ریلیجس سسٹمز میں یہ خیال ظاہر کرتا ہے، کہ وہ رامانج کے بعد جلدی ہی ہوا ہے۔ اس بارے میں اس نے جو دلیل پیش کی ہے۔ وہ یہ ہے۔ گرو پرمپرا کی فہرست میں ہری ویاس دیو کو نمبارک کے سلسلے میں بتیسواں معلم بتلایا گیا ہے۔ بھنڈارکر کو ایک قلمی نسخہ ملا جس میں یہ فہرست دی گئی تھی اور جو سمت ۱۸۰۶ یا ۱۷۵۰ء میں اس وقت تحریر میں آئی تھی جب کہ دامودر گوسوامی زندہ تھا۔ دامودر گوسوامی کی زندگی کے لیے پندرہ سال دیئے ہوئے ہیں ۱۷۳۵ء کا سنہ حاصل ہوتا ہے۔ اب غور کرو۔ کہ مادھو کا تینتیسواں جانشین ۱۸۷۶ء

باب ۲۱

میں مرا ہے اور مادھو ۱۲۷۶ء میں مرا تھا۔ اس طرح مادھو کی پشتوں میں ۴۳ معلمین نے چھ سو سال کا عرصہ لیا تھا۔ اسی معیار کو کام میں لا کر ۱۷۶۵ء میں سے جو کہ تینتسویں جانشین کا زمانہ ہے چھ سو سال منہا کرنے پر ہمیں نمبارک کا زمانہ ۱۱۶۵ء معلوم ہوتا ہے۔ اس سنہ کو نمبارک کا سال وفات خیال کرنا چاہیے اس کے معنی یہ ہوں گے، کہ وہ رامانج کے بعد جلدی ہی گزرا ہے اور رامانج کا چھوٹا ہم عصر تھا۔ اس طرح بھنڈارکر ہر ایک استاد کو مسند نشینی کے لیے اٹھارہ سال دیتا ہے۔ لیکن پنڈت کشوردا س کہتا ہے، کہ پنڈت انت رام دیواچاریہ کی لکھی ہوئی معلمین کی سوانح عمریوں میں نمبارک کی پشت میں بارھواں معلم سمت ۱۱۱۲ یا ۱۰۵۶ء میں پیدا ہوا تھا۔ اور اٹھارہ سال کے اسی معیار کو استعمال کرتے ہوئے ہم نمبارک کا عہد ۸۱۶ء میں پاتے ہیں۔ اس حالت میں وہ رامانج سے بہت پہلے گزرا ہے۔ لیکن نمبارک اور شری نواس کی تصانیف کے اندرونی امتحان سے یہ بات غیر معتبر معلوم ہوتی ہے۔ صوبہ سرحدی کے پرائیوٹ کتب خانوں میں سنسکرت قلمی نسخہ جات کی کتاب الفہرس کے حصۂ اول بنارس، ۱۸۷۴ (سرحدی صوبے کی قلمی نسخہ جات کی فہرست نمبر ۲۷۴)، مادھو نکھ مردن جو مدن موہن لائبریری بنارس میں رکھی ہوئی ہے۔ نمبارک سے منسوب کی جاتی ہے۔ یہ قلمی نسخہ عاریتہً نہیں دیا جا سکتا اور مصنف ہذا کو دستیاب نہیں ہو سکا۔ لیکن اگر کتاب الفہرس کے مصنفین کے بیان کو تسلیم کیا جائے۔ تب نمبارک کو مادھو سے بعد کے زمانے میں جگہ دینی پڑے گی۔ اس تاریخ کی تائید میں ایک یہ دلیل پائی جاتی ہے، کہ مادھو نے جو چودھویں صدی میں گزرا ہے۔ اپنی تصنیف سرودرشن سنگرہ میں نمبارک کے نظام فلسفہ کی طرف کوئی اشارا نہیں دیا۔ حالانکہ اس نے اس زمانے کے تمام نظامات معلومہ کی طرف اشارہ دیا ہے۔ اگر نمبارک چودھویں صدی سے پہلے گزرا ہوتا تب سرودرشن سنگرہ میں کم از کم اس کی طرف اشارا تو پایا جاتا یا اس زمانے کا کوئی اور مصنف ہی اس کا ذکر کرتا۔ مگر ڈاکٹر راجیندر لال متر کا خیال ہے۔ کہ چونکہ نمبارک شری۔ برہما اور سنک کے سمپردایوں (فرقوں) کا ذکر

۴۰۰

باب ۲۱

کرتا ہے وہ رامانج۔ مادھو۔ بلکہ ولبھ کے بھی بعد ہوا ہے۔ اگرچہ اس امر کا کوئی بھی ثبت اور مشخص ثبوت نہیں ملتا۔ کہ نمبارک ولبھ کے بعد گزرا ہے۔ مگر اس کے مدرسے کے اساتذہ کی طویل فہرست کی بنا پر اس کے ساتھ بہت قریب زمانے کو منسوب کرنا غالباً درست نہ ہوگا۔ نیز اس قیاس کی بنا پر کہ مادھو مکھ مردن کو نمبارک نے لکھا تھا جیسا کہ صوبہ سرحدی کی کتاب الفہرس شاہد ہے یہی میلان غالب ہوتا ہے کہ اسے چودھویں صدی کے آخری حصے یا پندرھویں صدی کے آغاز میں جگہ دی جائے۔ اس بات پر غور کرتے ہوئے کہ نمبارک کے زمانے سے لے کر تا ہنوز تینتالیس استاد گزر چکے ہیں۔ یہ نتیجہ نکالنا پڑتا ہے کہ ہر ایک استاد کی مسند نشینی کا عہد متوسط دس یا بارہ سال ہے جو کہ غیر اغلب نہیں ہے۔ اور فلسفۂ نمبارک کی تحلیل باطنی رامانج کے نظام فلسفہ کی طرف اس کا مقروض ہونا ظاہر کرتی ہے اور نمبارک بھاشیہ کا انداز تحریر بھی اکثر مقامات پر بتلاتا ہے کہ بھاشیہ میں رامانج کے طریق پر ہی مضامین پر بحث کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ بات اس امر کا مزید ثبوت پیش کرتی ہے کہ نمبارک رامانج کے بعد گزرا ہے۔

اس کی طرف کتب جو منسوب کی جاتی ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے۔ (۱) ویدانت پاریجات سوربھ (۲) دش شلوکی (۳) کرشن ستوو رج (۴) گرو پرمپرا (۵) مادھو مکھ مردن (۶) ویدانت تتو بودھ (۷) ویدانت سدھانت پردیپ (۸) سودھرمادھو بودھ (۹) شری کرشن ستو۔ لیکن سوائے پہلی تین کتابوں کے باقی سب کی سب قلمی نسخوں کی صورت میں موجود ہیں اور جن میں سے اکثر نایاب ہیں[۱]۔ مصنف ہذا ان میں صرف سودھرمادھو بودھ

۴۰۱

[۱] ویدانت تتو بودھ اودھ کی کتاب الفہرس ۷۷، ۱۸ ، ۲۴م اور ہشتم۔ ۲۴م مولفہ پنڈت دیوی پرساد ویدانت سدھانت پردیپ اور سودھرمادھو بودھ آر۔ ایل متر کے سنسکرت قلمی نسخہ جات کے استہارات نمبر ۲۸۲۶ اور ۱۲۱۶ میں مذکور ہوئے ہیں۔ اور گرو پرمپرا صوبہ سرحدی کے قلمی نسخہ جات کی کتاب الفہرس حصص یکم تا دہم، الہ آباد ۸۶-۷۷ ۱۸ میں مذکور ہے۔

کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوا ہے۔ یہ کتاب بنگال ایشیاٹک سوسائٹی میں موجود ہے۔ یہ کہنا مشکل ہے، کہ یہ کتاب واقعی طور پر نمبارک نے لکھی تھی۔ بہرصورت نمبارک کے بعض بعد کے مقلدین نے اس میں بہت کچھ ردوبدل کیا ہوگا۔ کیونکہ اس کے اندر کسی ایسی بکھری ہوئی نظمیں موجود ہیں جن میں نمبارک کو اوتار مان کر اس کے آگے سلام نذر کیے گئے ہیں۔ نیز اس کا ذکر صیغہ غایب میں کیا گیا ہے اور مسلک نمبارک (نمبارک مت) کا ذکر کرتے ہوئے اس پر خیالات ظاہر کیے گئے ہیں اور یہ صاف طور پر نمبارک کی تحریر نہیں ہو سکتی۔ یہ کتاب کیول بھید واری کا حوالہ دیتی ہے۔ اور یہ حوالہ لازمی طور پر مادھو کے مذہب کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ یہ ایک عجیب قسم کی کتاب ہے۔ اس میں بہت سے مضامین کا ذکر ہے جو جزوی طور پر باہم مربوط بھی ہیں اور کچھ غیر مربوط بھی۔ ان مضامین پر بے تکے انداز میں بحث کی گئی ہے۔ اس میں سنیاس اور دھرم کے مذاہب مختلفہ کی طرف بھی اشارات دیے گئے ہیں۔

سنسکرت قلمی نسخہ جات کی کھوج ۱۸۸۲-۱۸۸۳ کے متعلق سر آر جی بھنڈارکر کی رپورٹ میں مذکور ہری گروستومالا کے اندر گرو پرمپرا میں ہم دیکھتے ہیں۔ کہ ہنس کو جو رادھا اور کرشن کی وحدت ہے مذہب نمبارک کا پہلا معلم بتلایا گیا ہے اور اس کا شاگرد کمار چاروں ویوہوں میں سے ایک تھا۔ کمار کا شاگرد۔ نارد تھا۔ جو تریتا یگ میں پریم بھکتی کا معلم گزرا ہے۔ نمبارک نارد کا شاگرد اور نارائن کی (سدرشن) شنکتی کا اوتار تھا۔ اس کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ اس نے دواپر یگ میں کرشن کی پرستش کو مروج کیا تھا۔ اس کا شاگرد شری نواس تھا۔ جسے بھگوان کے شنکھ کا اوتار مانا جاتا ہے شری نواس کے شاگرد کا نام وشواچاریہ ہے۔ اس کا شاگرد پرشوتم تھا۔ جس کے شاگرد کا نام سوروپ اچاریہ ہے۔ ان سب کا ذکر بطور رعباد آتا ہے۔ سوروپاچاریہ کے شاگرد کا نام مادھواچاریہ تھا جس کے شاگرد کا نام بل بھدر آچاریہ تھا۔ اس کا شاگرد پدم اچاریہ گزرا ہے جو کہ ایک بڑا فصیح البیان تھا۔ اور جس نے ہندوستان کے مختلف حصوں میں دورہ کرکے

لوگوں کو شکست دی تھی۔ پدم آچاریہ کے شاگرد کا نام شیام آچاریہ تھا جس کا شاگرد گوپال آچاریہ گزرا ہے اور وہ وید اور ویدانت میں بہت ماہر بتلایا جاتا ہے۔ اس کے شاگرد کا نام کرپاچاریہ تھا۔ جس نے ڈاس دیو آچاریہ کو تعلیم دی تھی۔ جسے بہت خوش گفتار بتلایا جاتا ہے۔ دیواچاریہ کا شاگرد سندر بھٹ تھا۔ اور سندر بھٹ کا شاگرد پدمنابھاچاریہ ہوا ہے۔ جس کا شاگرد اپیندر بھٹ تھا۔ ان شاگردوں کا سلسلہ حسب ذیل ہے۔

رام چندر بھٹ۔ کرشن بھٹ۔ پدماکار بھٹ۔ شرون بھٹ۔ بھوری بھٹ مادھو بھٹ۔ شیام بھٹ۔ گوپال بھٹ۔ ول بھدر بھٹ۔ گوپی ناتھ بھٹ (جو بہت فصیح البیان بتلایا جاتا ہے)۔ کیشو۔ گنگلا بھٹ۔ کیشو کاشمیری۔ شہری بھٹ اور ہری ویاس دیو۔ ہری ویاس دیو تک تو شاگردوں کی تمام فہرستیں آپس میں مطابقت ظاہر کرتی ہیں۔ اس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان میں پھوٹ پڑنے کے باعث دو فریق ہو گئے تھے۔ اور اس لیے تب سے معلمین کے دو سلسلے چلتے ہیں۔ بھنڈارکر ہری ویاس دیو کا زمانہ بتلاتے ہوئے اسے نمبارک کے بعد بتیسواں معلم ظاہر کیا ہے۔ ہری ویاس دیو اور اس کے ایک شاخ میں جانشین دامودرسوامی کا زمانہ ۱۷۵۰۔ ۱۷۵۵ مقرر کیا ہے۔ بعض فہرستوں کی رو سے ہری ویاس دیو کے بعد پرشورام دیو۔ ہری ونش دیو۔ نارائن دیو۔ ورنداون دیو۔ گوبند دیو گزرے ہیں۔ ایک دوسری فہرست کے مطابق ہری ویاس دیو کے بعد سوبھورام دیو اور اس کے بعد کرم ہر دیو۔ ماتھر دیو۔ شیام دیو۔ سیوا دیو۔ نرہری دیو۔ دیارام دیو۔ پورن دیو۔ ہنیشادیو۔ راوھا کرشن دیو۔ ہری دیو۔ درج بھوشن سرن دیو جو کہ ۱۹۲۴ میں ہوا ہے اور سنت داس واباجی جس نے ۱۹۳۵ میں وفات پائی تھی۔ ہوئے ہیں ان معلمین کی فہرست کا مطالعہ اس امر کا اچھا خاصہ یقینی ثبوت پیش کرتا ہے، کہ ان معلمین کی جانشینی کا عرصہ اوسطاً چودہ برس تھا۔ اگر ہری ویاس دیو ۱۷۵۰ میں گزرا ہے اور اگر سنت داس باباجی نے ہری ویاس دیو کے بعد تیرھواں معلم گزرا ہے اور اس نے ۱۹۳۵ میں وفات پائی تھی۔ تب یہ تیرہ معلمین ۱۸۵ برس میں گزرے ہیں۔ اس حساب سے ہر جانشین معلم

باب ۲۲

کا عہد تقریباً چودہ سال ہے۔ اور اگر ہم ہری ویاس دیو کے پیچھے کی طرف چودہ سال کے عرصہ جانشینی کا حساب لگاتے ہوئے جائیں۔ تب نمبارک کا نام اندازاً چودھویں صدی کا وسط ہوگا۔

برہم سوتر پر نمبارک کی تفسیر کا نام ویدانت پاریجات سوربھ ہے۔ اس پر ایک تفسیر ویدانت کوستبھ پربھا اس کے براہ راست نئے شاگرد شری نواس نے لکھی ہے۔ کیشو کستوری بھٹ نے جو مکند کا شاگرد رشید تھا۔ ویدانت کوستبھ پر ایک تفسیر ویدانت کوستبھ پربھا لکھی ہے۔ اس سے متعلق خیال کیا جاتا ہے، کہ اس نے بھگوت گیتا پر بھی ایک تفسیر تتو پرکاشکا۔ بھاگوت پران کے دسویں سکندھ پر ایک شرح تتو پرکاشکا دید ستتی ٹیکا اور تیتریہ اپنشد پر ایک تفسیر تیتریہ پرکاشکا لکھی ہے۔ نیز اس نے ایک کتاب کرم پرکاشکا لکھی ہے۔ جس کی تفسیر گووند بھٹا چاریہ نے لکھی ہے۔ کرم دیپکا میں آٹھ ابواب ہیں۔ جن میں زیادہ تر مدرسۂ نمبارک کے رسمی امور پر بحث کی گئی ہے۔ اس کتاب میں بہت وسیع پیمانے پر منتروں اور ان پر مراقبات کا ذکر کیا گیا ہے۔ شری نواس نے بھی ایک کتاب لگھو ستو رج ستوتر لکھی ہے۔ جس میں وہ اپنے گرو نمبارک کی مدح کرتا ہے۔ اس پر پرشوتم پرساد نے تفسیر لکھی ہے اور اس کا نام گرو بھگتی مندوکنی ہے۔ ویدانت سدھانت پردیپ جسے نمبارک کی تصنیف خیال کیا جاتا ہے۔ اپنے خاتمے اور فہرست مضامین کے لحاظ سے جس طرح کہ رابیندر لال متر کی تصنیف سنسکرت قلمی نسخے جات (قلمی نسخہ نمبر ۲۸۲۶) سے واضح ہوتا ہے ایک جعلی شئے معلوم ہوتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ کتاب مذہب شنکر کے موحدانہ ویدانت کی توضیح میں لکھی گئی ہے۔ نمبارک کی دش شلوکی پر جسے سدھانت رتن کہا جاتا ہے کم از کم تین تفسیرات لکھی گئی ہیں۔ (۱) ویدانت رتن منجشا از پرشوتم پرساد (۲) لگھو منجشا جس کے مصنف کا پتا نہیں لگتا اور (۳) ایک شرح جو ہری ویاس منی نے لکھی ہے۔ پرشوتم پرساد

۴۰۳

لہ۔ یہ کیشو کستوری بھٹ دس کیشو کستوری سے بالکل مختلف معلوم ہوتا ہے جس نے چیتنیہ کے ساتھ چیتنیہ چرتامرت مذکور مباحثہ کیا تھا۔

باب ۲۱

نمبارک کی دش شلوکی پر ایک تفسیر ویدانت رتن منجشا اور جیساکہ پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ ایک تفسیر گرو بھگتی مندا کنی لکھی ہیں، اس کے علاوہ اس نے نمبارک کی تصنیف شری کرشن ستو پر بیس ابواب کی ایک تفسیر شرتی انت سُر درم اور ایک کتاب ستو تر تری لکھی ہیں[1]۔ اس تفسیر میں مذکور مباحثات اپنی نوعیت میں کم و بیش پرکش گری وجے کے طرز کے ہیں جس کا ذکر جداگانہ باب میں آتا ہے۔ اس کے مناظرہ کا نشانہ زیادہ تر شنکر کا ویدانت ہے۔ پرشوتم راما نج کے اس نظریے پر بھی سخت نکتہ چینی کرتا ہے جس میں غیر منزہ چت اور اچت کو برہم کے جو نہایت ہی اعلیٰ شریفانہ صفات رکھتا ہے اجزا بتلاتا ہے۔ پرشوتم اس بات کا عدم امکان ثابت کرتا ہے۔ مذہب نمبارک کے مطابق انفرادی ارواح ایشور سے جداہستی رکھتی ہیں۔ پرشوتم مادھو کی مانند ثنویوں پر بھی نکتہ چینی کرتا ہے۔ ثنویت کی تعلیم دینے والی عبارات بھی اتنی ہی زبردست ہیں جتنی کہ وحدت وجود کی تعلیم دینے والی عبارات اور اس لیے وحدت بتلانے والی عبارات کی شہادت پر بھی ماننا پڑتا ہے، کہ دنیا برہم میں وجود رکھتی ہے۔ اور ثنویت کی تعلیم دینے والی عبارات کی بنا پر ہمیں ماننا پڑتا ہے، کہ دنیا برہم میں وجود رکھتی ہے۔ اس نظریے کے کہ برہم دنیا کی علت مادی ہے اصلی معنی یہ ہیں۔ کہ اگرچہ شے برہم سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن باوجود اس کی تخلیقات کے ذات ایزدی وہی کی وہی رہتی ہے۔ برہم کی شکتی برہم میں قیام رکھتی ہے اور اگرچہ وہ اپنی مختلف طاقتوں سے مختلف قسم کے ظہورات پیدا کرتا ہے۔ وہ اپنی ذات میں لاتغیر رہتا ہے[2]۔

۵۰۴

پرشوتم دیو آچاریہ کی تصنیف سدھانت جاہنوی کا حوالہ دیتا ہے۔ اور اس لیے وہ اس کے بعد ہوا ہے۔ شرتی انت سُر درم کی تمہید

---

[1]۔ شری کرشن ستو پر ایک تفسیر بھی ہے۔ جس کا نام شرتی سدھانت منجشا ہے۔ اس کا مصنف نامعلوم ہے۔

[2]۔ شروتی انت سُردرم۔ صفحہ ۷۳۔۷۴۔

باب ۲۱

کے مطابق جو پنڈت کشور داس نے لکھی ہے۔ وہ ۱۶۲۳ میں پیدا ہوا تھا۔ اور نارا این شرما کا لڑکا تھا۔ مصنف ہذا اس خیال کو ثابت نہیں کر سکتا۔ پنڈت کشور داس کی رائے میں وہ دھرم دیو آچاریہ کا شاگرد تھا۔ دیو آچاریہ نے برہم سوتر پر ایک تفسیر سدھانت جاہنوی لکھی ہے۔ جس پر سندر دت نے سدھانت سیتہ کا کے نام سے تفسیر لکھی ہے۔

فلسفۂ نمبارک کا تصور عام

نمبارک کے خیال کے مطابق برہم کی ذات کی کھوج (جگیاسا) وہی شخص شروع کر سکتا ہے جو ان شاستروں کا مطالعہ کر چکا ہو۔ جو ان ویدک دھرموں کو بیان کرتے ہیں۔ جن کے نتایج مفید نہیں۔ اور جس نے جان لیا ہے کہ ہر ایک قسم کی لذت پرستی تباہ کن ہے اور سرور سرمدی کے حصول میں مانع ہوتی ہے۔ اس دریافت کے بعد اور نیز یہ بات شاستروں کے مطالعے سے عام طور پر جان لینے کے بعد کہ برہم کا کشف لا تغیر۔ ابدی اور لگاتار سرور دیتا ہے۔ وہ ایشور کی رحمت کے ذریعے برہم کو پانے کے لیے بیقرار ہو جاتا ہے اور برہم کا عرفان حاصل کرنے کے لیے محبت و احترام کے ساتھ گورو کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے۔ برہم شری کرشن ہے جو علیم کل۔ قادر مطلق علت غائی اور ساری کل ذات ہے۔ اس برہم کے کشف کا طریقہ واحد یہی ہے، کہ فکر و عبادت کے ذریعے اپنی فطرت کو اس کے رنگ سے رنگنے

۵۰۴

لہ۔ پنڈت کشور داس ویدانت منجشا کی تمہید لکھتا ہوا اپنی تردید آپ کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس نے جو تاریخیں دی ہیں۔ وہ سب کی سب خیالی ہیں۔ پنڈت کشور داس کا باپ کہتا ہے، کہ دیو آچاریہ ۱۰۵۵ء میں گزرا ہے۔ اس کے معنے یہ ہوں گے۔ کہ نمبارک رامانج سے بھی پہلے ہوا ہے۔ مگر یہ بات غیر اغلب معلوم ہوتی ہے۔

کے لیے لگا تار کوشش کی جائے۔ برہم سوتر کے پہلے سوتر کی اہمیت اسی بات میں ہے کہ وہ عابد پر برہم کی ذات کے کشف کے حصول کے لیے لگا تار سعی کا فرض عاید کرتا ہے[1] مرید اپنے مرشد کی جو ذات ایزدی کا براہ راست تجربہ حاصل کر چکا ہے اور اس لیے جس کے الفاظ واقعی تجربے کے باعث پر تاثیر ہوتے ہیں۔ تعلیمات کو پوری توجہ سے سنا کرتا ہے۔ وہ گورو کی تعلیمات کے معنی اور مطلب سمجھنے کے لیے کوشاں ہوتا ہے۔ اس عمل کا نام شرون ہے مگر شرون ان معمولی معنوں سے جو ادبیاتِ شنکر میں لیے جاتے ہیں یہاں مختلف معنی رکھتا ہے۔ کیونکہ شنکر کے خیال میں شرون کے معنی اپنشدوں کی عبارات کا استماع ہیں۔ اس سے اگلا قدم منن ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں۔ کہ اپنے خیال کو اس طرح پر منضبط کیا جائے۔ کہ ذہن گرد کی بتلائی ہوئی صداقتوں کو جذب کرتا ہوا ان میں اپنی عقیدت کو لگا تار بیدار اور ترقی پذیر کر سکے۔ تیسرا قدم ندی دھیاسن ہے۔ اس کے معنی اپنے ذہنی اعمال کو لگا تار مراقبے کے ذریعے اس طرح پر مجتمع کرنا ہے، کہ گرو کی طرف سے سونپی، اور بتلائی ہوئی حقایق میں حق الیقین اور ان کا تجربہ ہو جائے۔ جب یہ ندی دھیاسن کا عمل تکمیل کو پہنچتا ہے۔ تب برہم کا براہ راست کشف حاصل ہوتا ہے۔ ویدک فرایض جنھیں اصطلاحاً دھرم کہا جاتا ہے کا مطالعہ اور ان کا بے سود ہونا اس برہم گیان کی خواہش کو ابھارتا ہے۔ جو سرور سرمدی کی طرف لے جاتی ہے۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر طالب اپنے مرشد کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے۔ جو برہم کا براہ راست کشف حاصل کر چکا ہے۔ شاگرد کے دل میں ذات برہم کا انکشاف مرشد کے ساتھ اس روحانی تعلق سے حاصل ہوتا ہے۔ جس کے تین اجزائے شرون۔ منن۔ ندی دھیاسن ہیں۔

فلسفۂ نمبارک کی رو سے جو بھید ابھید واد کی قسم کا ہے۔ یعنی جو برہم

---

[1] چونکہ اس فرض کا انکشاف برہم سوتر کی اس عبارت سے ہوتا ہے کہ صرف ندی دھیاسن کے ذریعے ہی برہمتو (ایزدیت) کا حصول ہو سکتا ہے۔ اس لیے اسے اپوروِ ودھی کہا گیا ہے۔

باب ۳۱

سے مطلق وحدت در اختلاف کا نظریہ رکھتا ہے۔ برہم نے خود کو مادہ اور ارواح کی دنیا میں بدل ڈالا ہے۔ جس طرح قوت حیات یا پران خود کو مختلف قسم کے حواس فعلیہ وعلمیہ میں بدلتی ہوئی بھی اپنی آزادی۔ وحدت اور ان سے اختلاف کو برقرار رکھتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح ہی برہم خود کو لاتعداد ارواح اور مادے کی راہ سے ان پر اپنا آپ کھوئے بغیر نمودار کرتا ہے۔ ٹھیک جس طرح مکڑی اپنے آپ سے جالا نکال کر تنتی ہوئی بھی خود اس میں مقید نہیں ہوتی۔ اسی طرح برہم بھی بے تعداد ارواح اور مادے میں منقسم ہوتا ہوا بھی اپنی کمالیت اور قدسس کو برقرار رکھتا ہے۔ ارواح کی ہستی اور حرکات اور درحقیقت ان کے تمام اعمال برہم پر ان معنوں میں منحصر خیال کئے جاتے ہیں۔ کہ برہم ان سب کی علتِ مادی اور علت معینہ[له] ہے۔ شاستروں میں ہم ثنوی اور موحدانہ ہر دو قسم کی عبارات کو پاتے ہیں۔ اور ان کی مصالحت کا صرف یہی طریقہ ہے، کہ ان کے درمیان یہ اس طرح اعتدال قایم ہو جائے۔ کہ برہم بیک وقت ارواح اور مادے سے مختلف بھی ہے اور اس کے ساتھ ایک بھی ہے۔ اور برہم کی فطرت کو یوں سمجھا جائے۔ کہ یہ ارواح اور مادے کی دنیا سے بیک وقت ایک اور مختلف ہے اور اس کا وقوع ادھیا روپ اور کلپنا (عاید ہونے یا فرض کرنے) سے نہیں۔ بلکہ ایسا ہونا اس کی روحانی فطرت کی خاصیتِ مخصوصہ ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اس مسئلہ وحدت در اختلاف (بھید ابھید واد) کو سوبھاوک بھید ابھید واد کہا گیا ہے۔ ویدانت کی خالص ثنوی توضیح کی رو سے برہم کو صرف ایک علتِ معینہ خیال کیا جاتا ہے اور اس نقطۂ نگاہ سے ان عبارات کے دعاوی کو رد کرنا پڑے گا۔ جو اعلان کرتی ہیں۔ کہ برہم دنیا کی علتِ مادی ہے۔ اور برہم اور جیووں میں درحقیقت کوئی بھید (فرق) نہیں ہے اور ویدانت کا موحدانہ نقطۂ نگاہ بھی قایم نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ ایک محض بے اختلاف بے صفت شعور بطور انتہائی حقیقت کے ادراک کا موضوع نہیں ہو سکتا کیونکہ

۴۰۶

له۔ برہم سوتر پر نمبارک کی تفسیر تصنیف "ویدانت پاریجات سوربھ" پر شری نواس کی تفسیر ۱/۱/۲۰۱۔

باب ۲۱

وہ بالاتر از حواس ہے۔ نہ انتاج سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ کیونکہ وہ تمام علامات ممیزہ سے معرا ہے اور نہ ہی شاستر اسے ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ یہ حقیقت بالاتر از بیان ہے۔ یہ خیال کہ جس طرح اسی شاخ کے ذریعے جو چاند کی سیدھ میں ہو۔ چاند کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح برہم کو ان دیگر تصورات کی مدد سے بیان کیا جا سکتا ہے۔ جو اس کے ساتھ ربط اور تعلق رکھتے ہیں درست نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورۂ بالا مثال میں شاخ اور چاند دونوں ہی محسوس اشیا ہیں۔ جب کہ برہم مطلقاً جو اس سے پرے ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے، کہ برہم منطقی دلایل سے ثابت ہو سکتا ہے۔ تب بھی یہ خیال باطل ہو گا۔ کیونکہ جو شے بھی ثابت ہو سکتی ہے یا بیان میں آ سکتی ہے باطل ہوتی ہے۔ نیز اگر برہم کسی بھی ثبوت سے ثابت نہ ہو سکتا ہو۔ تب تو وہ خرگوش کے سینگ کی مانند ایک موہوم شے ہو گا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ چونکہ برہم بذاتِ خود روشن ہے۔ یہ کسی ثبوت کا محتاج نہیں ہے۔ تب وہ تمام شاستر بے سود ہوں گے۔ جو برہم کی ذات کو بیان کرتے ہیں۔ مزید براں چونکہ پاک اور لاصفات برہم کسی قسم کی کثافت سے بھی تعلق نہیں رکھتا۔ اس لیے برہم کو ابداً آزاد اور بے قید ماننا پڑے گا۔ اور شاستروں کی وہ تمام ہدایات جو نجات کے طریقے بتلاتی ہیں۔ بے معنی ہو جائیں گی۔ اہل شنکر کا یہ جواب کہ اگرچہ تمام ثنویت باطل ہے۔ لیکن ظہوری ہستی رکھتی ہوئی مقاصد کو پورا کرتی ہے۔ کمزور ہے۔ کیونکہ جب شاستر قید ٹُٹنے کا ذکر کرتے ہیں۔ تب ان کی مراد ایک واقعی قید سے ہوا کرتی ہے اور اس لیے وہ نجات کو بھی واقعی نجات خیال کرتے ہیں۔ اور کسی محل (ادھشٹان) میں دھوکے کا امکان بھی اس وجہ سے ہوتا ہے، کہ جب وہ کچھ مخصوص اور کچھ عام صفات رکھتا ہو۔ اور دھوکا اسی حالت میں واقع ہوتا ہے۔ کہ جب اس محل کو صفاتِ مخصوصہ کو جانے بغیر صرف اس کی صفاتِ عامہ سے جانا جائے۔ لیکن اگر برہم بالکل لاصفات ہے۔ تب تو اس امر کا امکان ہی نہیں۔ کہ وہ کسی دھوکے کا محل ہو سکے۔ نیز چونکہ اس امر کی توجیہ کرنا مشکل ہے، کہ کس طرح اگیان کوئی

۴۰۷

سہارا یا موضوع رکھ سکتا ہے۔ خود دھوکا ہی ناقابل توجیہ ہو جاتا ہے چونکہ برہم اپنی ذات میں علم محض ہے۔ اسے اگیان کا سہارا یا معروض خیال کرنا مشکل ہے اور چونکہ جیو بھی اگیان کی پیدائش ہے۔ اس لیے اسے بھی اگیان کا سہارا خیال نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ بریں چونکہ برہم کی ذات نور محض ہے اور اگیان اندھیرا ہے۔ اس لیے برہم کو جائز طور پر اگیان کا سہارا نہیں کہہ سکتے۔ ٹھیک جس طرح سورج کو تاریکی کا سہارا نہیں کہا جا سکتا۔
وہ عمل جو دھوکے کی پیدائش کا موجب ہوتا ہے۔ اگیان کے ذریعے پیدا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگیان شعور نہیں رکھتا اور اس لیے اسے فاعل بھی نہیں کہہ سکتے۔ فاعلیت کو برہم سے بھی منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ برہم بالکل پاک اور بے حرکت ہے۔ نیز برہم کا غیر مطلوب ظواہر مثلاً گنا ہگار۔ حیوان وغیرہ کی صورتوں میں نمودار ہونا بھی ناقابل توجیہ ہے۔ اگر برہم ان تجارب کا کوئی علم نہیں رکھتا۔ تب تو اسے جاہل کہنا چاہیے اور پھر اس کے بذات خود روشن ہونے کا دعوی باطل ہوگا۔ نیز اگر۔ اگیان کو ہست کہا جائے۔ تب ثنویت لازم آئے گی اور اگر نیست خیال کیا جائے۔ تب یہ برہم کی ذات کو چھپانے کے ناقابل ہوگا۔ نیز اگر برہم بذات خود روشن ہے۔ تب یہ کیونکر چھپ سکتا ہے اور اس کے متعلق دھوکا کیونکر ہو سکتا ہے، اگر صدف خود بخود چمکتا ہے۔ تب اس کے چاندی ہونے کا دھوکا نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ مانا جائے، کہ برہم کی ذات اگیان سے چھپی ہوئی ہے۔ تب قدرتاً یہ سوال اٹھتا ہے، کہ وہ اگیان سارے برہم کو چھپاتا ہے یا اس کے ایک جزو کو۔ پہلی بات تو ممکن نہیں۔ ورنہ ساری دنیا اندھی اور تاریک ہو گی اور دوسری بات بھی امکان نہیں رکھتی۔ کیونکہ برہم ایک متجانس (یکساں اجزا رکھنے والی) ذات ہے۔ جو خواص و اجزا نہیں رکھتی۔ موحد لوگ اسے بالکل ہی بے صفات اور بے اجزا مانتے ہیں۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ عام طور پر برہم کا جزو سرور اگیان سے چھپ جاتا ہے۔ جب کہ اسی کا جزو ہستی مخفی نہیں ہوتا۔ تب اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ برہم اجزا ایسے

منقسم ہو سکتا ہے اور اس قسم کے نتایج سے برہم کا بطلان ثابت ہوگا۔ کہ برہم اس لیے باطل ہے کہ وہ صراحی کی مانند اجزا رکھتا ہے۔

مذکورۂ بالا اعتراض کے جواب میں یہ دلیل دی جاسکتی ہے۔ کہ اگیان کے خلاف اعتراضات اس لیے ناجایز ہیں۔ کہ اگیان کے معنی بالکل ہی جھوٹا علم ہیں۔ ٹھیک جس طرح اُلو روز روشن میں تاریکی دیکھا کرتا ہے۔ اسی طرح یہ وجدانی ادراک کہ "میں جاہل ہوں" سب پر روشن ہے۔ مذہب نمبارک کا مقلد اننت رام اپنی تصنیف ویدانت تتو بودھ میں اس مفروضے کے خلاف مزید سوالات اٹھاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وہ "میں" جو "میں جاہل ہوں" کے وجدانی تجربے میں محسوس ہوتی ہے۔ علم پاک نہیں ہے۔ کیونکہ علم منزہ بطور جاہل کے محسوس نہیں کیا جا سکتا۔ نہ ہی یہ انانیت (اہنکار) ہے۔ ورنہ یہ تجربہ ہوگا کہ "انانیت جاہل ہے"۔ اور اگر انانیت کے معنی ذات منزہ سے لیے جائیں۔ تب حصول نجات سے پہلے اس کا تجربہ نہیں ہو سکتا۔ یہ انانیت کوئی ایسی شے نہیں ہو سکتی۔ جو شعور محض اور اگیان دونوں سے ہی مختلف ہو۔ کیونکہ ایسی شے تو بلا شبہہ ایسے اگیان کا معلول ہوگی۔ جو برہم کے ساتھ اگیان کے ربط سے پہلے موجود نہیں ہو سکتا۔ اہل شنکر کا یہ جواب کہ چونکہ اگیان ایک تخیل باطل کے سوا کچھ نہیں۔ وہ برہم پر جو محل ابدی (ادھشٹان) ہے۔ اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ غیر معقول ہے۔ کیونکہ اگر اگیان ایک تخیل باطل ہے تو کوئی ذات متخیلہ بھی ہونی چاہیے۔ پس اس تخیل باطلہ کو نہ تو برہم سے منسوب کیا جا سکتا ہے اور نہ اگیان سے کیونکہ برہم ایک ذات پاک و بے صفات ہونے کے باعث تخیل کے قابل ہی نہیں۔ اور اگیان بے حرکت اور بے شعور ہونے کے سبب کسی بھی نوع تخیل کے قابل نہیں ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے، کہ برہم شعور منزہ ہونے کے باعث اگیان کے ساتھ کوئی تضاد باطنی نہیں رکھتا۔ کیونکہ کوئی بھی ایسا علم نہیں ہو سکتا۔ جو جہالت کا مخالف نہ ہو۔ اس لیے اہل شنکر کوئی ایسی ہستی ثابت کرنے کے قابل نہیں ہیں جسے وہ "میں جاہل ہوں" کے اندر "میں" خیال کرتے ہیں۔

باب ۱۲

پس نمبارک کے نقطۂ نگاہ سے آخری نتیجہ یہ نکلتا ہے۔ کہ ایسا کوئی اگیان نہیں مانا جاسکتا۔ جو بطور عالمگیر اصول کے برہم کے ساتھ مل کر ظہور عالم کو وجود میں لاتا ہو۔ اگیان تو اُن انفرادی ارواح یا ذوات کی ایک صفت ہے۔ جو اپنی فطرت کے لحاظ سے برہم سے مختلف مگر اس کی حکومتِ کاملہ کے تابع ہیں۔ وہ اس کے ابدی اجزا ہیں۔ ان کی فطرت ذراتی ہے اور اس کی قوائے محدود ہیں۔ کرموں کی بے آغاز زنجیر کے ساتھ جکڑے ہونے کے باعث وہ علم کے متعلق اپنے نظریے میں قدرتاً بہت کچھ اندھے ہوا کرتے ہیں۔

مقلدین شنکر کہتے ہیں، کہ آتما (ذات) کی حقیقی فطرت اور انا تما (غیر ذات) میں امتیاز کرتے وقت عادتی ناکامیابی کے باعث غلط ادراک۔ غلط فہمی اور اوہام وقوع میں آتے ہیں۔ اس توجیہ کے خلاف اننت رام کا اعتراض یہ ہے، کہ یہ ناکامیابی نہ تو برہم سے منسوب کیجا سکتی ہے اور نہ اگیان سے۔ اور چونکہ باقی تمام ہستیاں بعد میں دھوکوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ وہم کی پیدائش کے لئے ذمہ دار نہیں ہوسکتیں۔

اپنی تفسیر میں شنکر نے کہا تھا۔ کہ شعور منزہ بالکل ہی ناقابل ثبوت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی طرف ہمارے وجدانات انانیت لگاتار اشارہ دے رہے ہیں، اس پر قدرتاً جو اعتراض اُٹھتا ہے۔ وہ یہ ہے، کہ جس ہستی کی طرف ہمارے وجدانات انانیت اشارہ دیتے ہیں۔ وہ شعور محض نہیں ہے۔ ورنہ شعور محض بھی انانیت کی صفات رکھنے والا ہوگا۔ یہ نظریہ اگرچہ اہل نمبارک کو مقبول ہوگا۔ لیکن اہل شنکر کے لئے یہ ہرگز قابل قبول نہیں ہے۔ اگر اسے موہوم خیال جائے۔ تب یہ ماننا پڑے گا کہ وجدان انانیت اسی وقت نمودار ہوتا ہے۔ جبکہ کوئی وہم موجود ہوتا ہے۔ لیکن اس مفروضہ کی رو سے وہم وہیں ممکن ہوسکتا ہے، جہاں وجدان انانیت پہلے موجود ہو۔ اس میں استدلال دوری پایا جاتا ہے اور یہ جواب کہ استدلال دوری کو اس مفروضے کے ذریعے رفع کیا جاسکتا ہے، کہ موہوم ادھیاروپ بے آغاز ہے، غیر تسلی بخش ہے۔ کیونکہ یہ مفروضہ کہ ایسے اوہام بے آغاز ہیں باطل ہے۔ جیسا کہ یہ امر معلوم العام ہے۔ کہ گذشتہ صحیح تعلقات کے تحت الشعوری ارتسامات کے عمل کے ذریعے ہی اوہام کی پیدائش ممکن ہوتی ہے۔ ۱۰

نیز اگیان میں شعور منزہ کا انعکاس ممکن نہیں۔ کیونکہ انعکاس ان دو ہستیوں کے درمیان وقوع میں آیا کرتے ہیں جو ایک ہی زمرۂ ہستی سے تعلق رکھتی ہوں، دیگر وجوہ سے بھی وہم

کو غیر معقول قرار دینا پڑے گا۔ بعض جسمانی حالات کے باعث بھی دھوکے واقع ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً موتیا بند۔ نقص حواس مدرکہ۔ تحت الشعوری ارتسامات کے اعمال وغیرہ۔ وجدان انانیت کے مفروضہ دھوکے میں ان میں سے کوئی شرط بھی موجود نہیں ہوا کرتی۔

مقلدین شنکر مایا کو ناقابل تعریف بتلاتے ہیں۔ ناقابل تعریف کہنے سے ان کی مُراد اس شئے سے ہوتی ہے جو مدرک ہو لیکن انجام کار رد ہو جائے۔ یہ لوگ بطلان یا عدم موجود اسے خیال کرتے ہیں۔ جو رد کیا جا سکتا ہے۔ مایا کے ظہورات تجربے میں نمودار ہوتے ہوئے موجود خیال کئے جاتے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ رد کئے جا سکتے ہیں اس لئے انھیں غیر موجود کہا جاتا ہے۔ مایا میں ہستی اور نیستی کا یہی اتحاد ہے۔ جو عدم تعین و تعریف کا موجب ہوتا ہے۔ اس پر اننت رام یہ اعتراض کرتا ہے، کہ تردید یا تضاد کے معنی نیستی نہیں ہیں۔ ایک خاص شئے مثلاً صراحی ڈنڈے کی چوٹ سے مٹائی جا سکتی ہے۔ اسی طرح ایک علم دوسرے علم کو نابود کر سکتا ہے۔ ڈنڈے کی چوٹ سے صراحی ٹوٹ جانے کے یہ معنی نہیں ہوتے، کہ صراحی غیر موجود تھی۔ اسی طرح مابعد کے علم سے سابقہ علم کا مٹ جانا اُس سابقہ علم کی نیستی یا بطلان کو ثابت نہیں کرتا۔ تمام تعلمات بذاتِ خود صحیح ہوا کرتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض ایک دوسرے کو مٹا سکتے ہیں مقلدین نمبارک ست کھیاتی کے یہی معنی سمجھتے ہیں ان کے ہاں ست کھیاتی کا مسئلہ یہ معنی رکھتا ہے، کہ ہر قسم کا علم (کھیاتی) کسی ایسی شئے موجود سے پیدا ہوا کرتا ہے جو اس کی علت خیال کی جا سکتی ہے۔ اس نظریہ کے مطابق موہومہ علم بھی لازمی طور پر کسی معروض موجود پر اپنی بنیاد رکھتا ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے، کہ غیر موجود اشیاء بھی اسی طرح سے ہی اپنے اثرات پیدا کر سکتی ہیں جس طرح ایک موہوم ناگ سانپ ڈر بلکہ موت بھی پیدا کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس مثال میں موہومہ سانپ نہیں بلکہ حقیقی سانپ کی یاد سے خوف پیدا ہوا کرتا ہے۔ اس لئے یہ فرض کرنا غلط ہے، کہ دنیا کا ظہور موہومہ ہماری قید کا موجب ہوتا ہے۔

چونکہ اوہام کا امکان نہیں ہے۔ اس لئے یہ خیال کرنا بے سود ہے، کہ ہمارے تمام ادراکی انتاجی اور دیگر اقسام کے تعلمات کسی انا میں محض دھوکے کے باعث نمودار ہوا کرتے ہیں۔ صحیح علم کو آتما کی صفتِ مخصوصہ سمجھنا چاہیئے۔ اور

باب ۱۷

علم کی پیدائش ورتی کی مداخلت کے محتاج نہیں ہے۔ وہ اگیان جو ہمارے علم کو نمودار ہونے سے روکتا ہے۔ ہمارا وہ کرم ہے۔ جو بے آغاز زمانے سے جمع ہوتا چلا آتا ہے حواسِ علمیہ کے عمل سے ہماری ارواح ہم سے باہر پھیلتی ہوئی محسوسات کے تعلم سے پر ہو جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے، کہ جب حواس علمیہ عمل پذیر نہ ہوں۔ محسوسات ہمارے تعلم میں نمودار نہیں ہوتیں جیساکہ گہری نیند میں دیکھا جاتا ہے۔ اس طرح روح (ذات) ایک حقیقی طاقت اور ایک حقیقی فاعل ہے۔ اور بطور عالم و فاعل اس کے تجربات کو کسی وجہ سے بھی عملِ وہم کی پیدائش خیال نہیں کیا جا سکتا۔

ذات کی فطرت شعورِ منزہ ہے۔ مگر اسے حقیقی عالم (دانندہ) نہیں سمجھنا چاہئے اس اعتراض کو کہ جسے علم کہتے ہیں وہ عالم سے جداگانہ طور پر اُس طرح ہی عمل نہیں کر سکتا۔ جس طرح پانی دودھ کے ساتھ مل کر اس سے جدا نہیں رہ سکتا۔ اہل نمبارک غیر صحیح خیال کرتے ہیں۔ پرشوتم "ویدانت رتن منجشا" میں اہل نمبارک کے نظریے کی وضاحت کے لئے سورج کی مثال پیش کرتا ہوا کہتا ہے کہ سورج روشنی بھی ہے۔ اور اسی سے روشنی اشاعت بھی پاتی ہے۔ بلکہ جب ایک قطرۂ آب دوسرے قطرۂ آب سے ملتا ہے۔ تب قطروں کے درمیان کمیت اور کیفیت کا فرق برابر موجود رہتا ہے اگرچہ اسے صاف طور پر دیکھا نہ جا سکے۔ ان کے درمیان امتیاز کا نظر نہ آنا ہی ثابت نہیں کر سکتا، کہ وہ دونوں قطرے باہم مل کر ایک ہو گئے ہیں۔ برخلاف اس کے چونکہ دوسرا قطرہ پہلے قطرے سے جداگانہ طور پر اجزا رکھتا ہے۔ اس لئے اسے جداگانہ طور پر موجود خیال کرنا ضروری ہے۔ اگرچہ وہ دونوں قطرے باہم مل رہے ہوں۔ عالم کی صفت کو ذات (روح) کے ساتھ منسوب کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ دیگر نقشہ جات جو اہل شنکر تجویز اور پیش کرتے ہیں مثلاً ان کا یہ کہنا کہ صفت عالم اس امر کا نتیجہ ہے۔ کہ شعور منزہ ورتی میں منعکس ہوتا ہے۔ غیر تسلی بخش ہیں پانی میں سورج کے عکس کو خود قرصِ براق خیال نہیں کیا جا سکتا۔ مزید براں انعکاس کا امکان دو مرئی چیزوں کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ نہ تو شعور منزہ اور نہ ہی انتہ کرن کی ورتی کو ایسی مرئی اشیا خیال کیا جا سکتا ہے۔ جو انعکاس کے مفروضہ کو جائز قرار دے سکیں۔

وجدانِ انانیت براہ راست ذات (روح) کی طرف اشارہ دیتا ہے

باب ۲۰ ۴۱۲

اور اس میں وہم کی کوئی بات ہی نہیں ہے۔ اس طرح وجدانِ انانیت فطرتِ روح کا لگاتار ظہور معلوم ہوتا ہے۔ گہری اور بے خواب نیند کے بعد ہم کہا کرتے ہیں کہ "میں ایسے مزے کی نیند سویا کہ مجھے اپنی سدھ بدھ ہی نہ رہی" مگر اس تجربے کے معنی یہ نہیں ہیں۔ کہ اس حالت میں وجدانِ انانیت یا تنویرِ روح غیر موجود تھے۔ یہ تجربہ کہ "میں خود کو نہ جانتا تھا" جسم اور ذہنی ہوش کی عدمِ موجودیت کی طرف اشارہ دیتا ہوا یہ بات کبھی ثابت نہیں کرتا، کہ خود آگاہ۔ ذات کا خود بخود روشن ہونا ہی بند ہوگیا تھا، بے خواب نیند میں ادراکِ ذات سے انکار صرف یہی ظاہر کرتا ہے کہ اس حالت میں روح جسم وغیرہ کے ساتھ کوئی تعلقات نہ رکھتی تھی۔ اس قسم کے انکار و نفی کا تجربہ اس فقرے کے اندر بھی پایا جاتا ہے کہ "میں کمرے میں اتنی دیر تک موجود نہ تھا" یا "میں اس وقت زندہ نہ تھا" وغیرہ وغیرہ یہ انکارات خود روح کی بجائے روح کے تعلقات کے متعلق بیان کرتے ہیں۔ روح کے متعلق صرف یہی نہیں سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ وجدانِ انانیت میں نمودار ہوتی ہے۔ بلکہ اسے اپنے علم سے بھی تمیز کرنا چاہیئے۔ ادراکِ ذات نہ صرف بے خواب نیند میں موجود رہتا ہے بلکہ نجات کی حالت میں بھی برقرار رہتا ہے۔ بلکہ خود خدا بھی اپنی آزادئ مطلقہ میں بھی اپنی برترین انانیت کے وجدان سے خود آگاہ ہے۔ وہ رحیمِ کل، پرم گرو اور ہماری کل سمجھ بوجھ کا دیوتا ہے۔ انفرادی ارواح کی مانند خدا بھی فاعل ہے اور خالقِ کائنات ہے۔ اگر برہم اپنی ذات میں ہی خالق نہ ہوتا۔ تب وہ مایا کے تلازم سے بھی خالقِ کائنات نہ ہوسکتا۔ برہم شے مختلف طور پر ارواح کے اعمال اپنی نمود اری کے لئے حواسِ فعلی پر انحصار رکھتے ہیں۔ روح سچ مچ سکھ دکھ کے جذبات تجربہ رکھتی ہے۔ مگر انسانی ارواح کی ہستی اور فاعلیت انجام کار حیثیت ایزدی پر انحصار رکھتے ہیں مگر پھر اس بات کے فرض کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ خدا اس لئے جانب دار اور ظالم ہے کہ بعض کو سکھ دیتا ہے اور بعض کو دکھ۔ کیونکہ وہ ایک ایسا اقائے عظیم اور مالک ہے۔ جو مختلف لوگوں کو مختلف طرح سے چلاتا ہے اور ان کے انفرادی استحقاقات کے مطابق انھیں سکھ دکھ دیتا ہے۔ وہ در اصل کرم کے قانون سے بندھا ہوا نہیں ہے اور جب چاہے۔ اپنی رحمت سے انھیں آزاد بھی

باب ۲۹ کر سکتا ہے۔ کرم کا قانون ایک مکانیکی قانون ہے اور خدا بطور ایک نگہبان کے ہر ایک انفرادی امر کا فیصلہ کیا کرتا ہے۔ پس وہ کرم کے قانون کو استعمال کرتا ہے مگر خود اس کی قید میں نہیں ہے۔ ارواح انسانی ذاتِ خدا کے اجزا ہیں اور اس لئے وہ اپنی اصلیت ہستی اور حرکات کے لئے اس پر انحصار رکھتی ہیں۔ چونکہ خدا انتہائی ۴۱۳ حقیقت ہے۔ اس لئے ارواح انسانی اور غیر ذی حیات فطرت صرف اس لئے اپنی فطرت اور ہستی کو پانے کے قابل ہوتے ہیں، کہ وہ ذات ایزدی کے اجزا اور اس کی فطرت میں شریک ہیں، اس لئے وہ اپنی ہستی اور اپنے تمام اعمال میں بالکل ہی خدا پر انحصار رکھتی ہیں۔

انفرادی ارواح تعداد کے لحاظ سے غیر موجود اور قد و قامت کے لحاظ سے ذرّاتی ہیں۔ لیکن اگرچہ وہ قد و قامت کے لئے ذراتی ہیں جسم کے اجزائے مختلفہ کے احساساتِ متنوعہ کو اس لئے جاننے کے قابل ہوتی ہیں کہ ان کے اندر ساری کل علم ان کی صفت کے طور پر موجود ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ اپنی فطرت میں ذراتی اور سب اجزا ہیں وہ خدا کی ساری کل ذات کے باعث بالکل اس کے اثر میں ہیں۔ یہ ذراتی ارواح کرموں کی اس بے آغاز حلقے کے ساتھ بندھی ہوئی ہیں جو ان کے جسم کی پیدائش کی وجہ ہے۔ لیکن جب وہ گورو سے شاستروں کی تعلیمات کو دل لگا کر سنتی ہیں۔ تب ان کے شکوک رفع ہو جاتے ہیں اور ایشور کی ذات کا گہرا دھیان کرنے سے (جو انھیں انجام کار ذاتِ ایزدی میں محو کر دیتا ہے) نجات پاتی ہیں خدا اپنی رحمت اور لطف و کرم کے بارے میں بالکل آزاد ہے لیکن واقعی طور پر وہ انھیں لوگوں پر ہی اپنی رحمت نازل کرتا ہے۔ جو اپنے اعمال اور عبادت کے لحاظ سے اس کے مستحق ہوتے ہیں۔ برہم بطور ایک برترین ہستی اپنی سہ گانہ فطرت ارواح۔ دنیا اور خدا سے بھی پرے ہے۔ اس کی اپنی مقدس اور برتر فطرت میں اس پر تغیرات کا مطلقاً اثر نہیں ہوتا اور وہ پاک ہستی۔ سرور اور شعور کی وحدت ہے۔ وہ بطور خدا کے اپنی ذات میں ان لاتعداد ارواح کے ذریعے اپنی غیر محدود خوشی کو پاتا ہے۔ جو اس کے اجزائے ترکیبی کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ اس لئے افراد کے تجربات اس کے اندر اس کی بناوٹ کے طور پر شامل ہیں۔ کیونکہ اسی کی اپنی اکتشا

باب ۲۱

یعنی عمل خود بینی سے ہی انفرادی ارواح کے تجربات کی توجیہ کیجا سکتی ہے پس تمام انسانی تجربے کی ہستی اور اس کے اعمال اس کے اندر شامل اور اس کے حکم کے تابع ہیں اور اس طرح انفرادی ارواح ایک معنوں میں اس سے مختلف ہیں مگر دوسرے معنوں میں اس کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ فلسفۂ بھاسکر میں وحدت کے پہلو پر زور دیا گیا ہے، کیونکہ اس کی رو سے تمام اختلافات کا باعث شرائط (اُپادھی) ہیں۔ مگر نظام نمبارک کو بھیدابھید یا دوتیادویت کہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہاں صرف وحدت پر ہی زور نہیں بلکہ اختلاف پر بھی ہے۔ چونکہ جزو اپنے کل سے الگ نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح انفرادی ارواح کبھی برہم سے جُدا نہیں ہیں۔ لیکن قید کی حالت میں افراد برہم کے ساتھ اپنی وحدت کے پہلو کو بھولنے کی طرف مائل رہتے ہیں اور خود کو اپنے تمام اعمال وتجربات میں آزاد اور غیر منحصر محسوس کرتے ہیں۔ مگر جب محبت کی وجہ سے خودی کے بالکل مٹ جانے پر فرد دیکھتا ہے، کہ وہ خدا کے حکم میں ہی چلتا اور جیتا ہے اور خود کو خدا کا ایک جز و ترکیبی محسوس کرتا ہے۔ اور اپنے اعمال میں کوئی ذاتی مفاد نہ رکھتا ہوا ان سے متاثر نہیں ہوتا۔ اس لئے انتہائی معراج یہی ہے کہ خدا کے ساتھ اپنے رشتے کو محسوس کرتے ہوئے تمام اعمال، خواہشات اور محرکات کو نفی کرکے خود کو اس کا ایک جز و ترکیبی مانا جائے ایسا فرد پھر کبھی دنیوی قید کی گرفت میں نہیں آتا، اور خدا کے عابدانہ مراقبے کے سرور سرمدی میں جیا کرتا ہے عابد اپنے مراقبے کی حالتیں خود کو خدا کے ساتھ ایک محسوس کرتا ہوا اس کی طاقت کے ایک جزو کے طور پر اس میں مقیم رہتا ہے[1]۔ اس طرح نجات کی حالت میں بھی نجات یافتہ ارواح اور خدا میں اختلاف بنا رہتا ہے۔ اگرچہ اس حالت میں وہ انتہائی سرور حاصل کرتی ہیں۔ ایشور کی حقیقی ذات اور اس کے ساتھ اپنے رشتے ٹھیک طور پر سمجھ لینے سے تینوں اقسام کے کرم (سنچت۔ کریان۔ آربدھ) مٹ جاتے ہیں[2]۔ اس نظام فلسفہ میں اودیا کے معنی اپنی فطرت اور خدا کے ساتھ اپنے رشتے کو نہ جاننا ہے اور یہی اودیا ہی کرم جسم

۲۱۴

۱۔ پرپکشش گری بجر۔ ص۔ ۵۹۱

۲۔ 〃 〃 〃 ۵۹۸

باب ۴ حواس اور لطیف مادے کے ساتھ اس کے تلازم کی موجب ہے[1]۔ پرار بدھ کرم یعنی وہ کرم جو پھل لانے کی حالت میں ہے۔ موجودہ زندگی یا دیگر زندگیوں میں بالضرورت جاری رہ سکتا ہے۔ کیونکہ جب تک پرار بدھ کرموں کا پھل بھگتا نہ جائے غیر جسمانی نجات حاصل نہیں ہو سکتی۔ سنت پن اس عابدانہ حالت میں پایا جاتا ہے جس میں ذات ایزدی کا لگاتار اور استوار مراقبہ ہوتا ہے۔ ایسا سنت ان تمام کرموں کے لموتانہ اثر سے آزاد ہو جاتا ہے جو اس نے اس وقت تک کمائے اور فراہم کئے ہوں۔ نیز ان تمام نیک و بد کرموں سے جو آئندہ کئے جا سکتے ہیں۔ ذات پات اور آشرموں کے فرائض گیان کے حصول میں معاون ہوتے ہیں اور اس لئے وہ ہمیشہ بجا لانے کے قابل ہیں۔ اس حالت میں بھی جبکہ گیان حاصل ہو گیا ہو۔ کیونکہ اس آگ کو سلگتے ہی ۴۱۵ رہنا چاہیے۔ لیکن ان اعمال کا اجتماع جو پھل لانے لگے ہیں۔ ضرور ہی پھل لائے گا۔ اور سنت کو اس زندگی یا آنے والی زندگیوں میں جیسی کہ حالت ہو۔ ان اعمال کا پھل بھوگنا ہی پڑے گا۔ کشف برہم کا وسیلہ یہ ہے کہ ذاتِ ایزدی کا لگاتار مراقبہ کیا جائے اور ہم اس کے جزو ترکیبی کے طور پر ایزدی زندگی میں شریک ہو جائیں دوسرے لفظوں میں اس کے ساتھ لگاتار عابدانہ تعلق جاری اور برقرار رکھا جائے۔ یہ حالت اُس حالت سے بالکل جدا ہے جس میں بھگت اپنے پرار بدھ کرموں کا اِس جنم یا اگلے جنموں میں پھل بھگت چکنے پر ذاتِ ایزدی کی طرف راجع ہو کر اس کے اندر اپنی ہستی کو بالکل ہی کھو بیٹھتا ہے۔ اپنے پرار بدھ بھوگ چکنے پر ایک سنت اپنے جسمِ لطیف کی سشمنا ناڑی کی راہ سے اپنا جسم چھوڑ کر مادی طبقات سے پرے گذرتا ہوا (پراکرت منڈل) اُس سرحدی طبقے۔ دریائے ورجا پر پہنچتا ہے۔ جو مادی طبقات اور وشنو دھام کے درمیان ہے۔ یہاں وہ برترین ہستی میں اپنے جسمِ لطیف کو چھوڑ کر ذاتِ ایزدی کی برترین حقیقت میں داخل ہوتا ہے (دیدانت کو ستبھ پربھا۔ باب پنجم۔ ۲۔ ۱۵)۔ پس نجات یافتہ ارواح ذات خدا کے اندر اس کی

---

[1] پریکش کری بجرتہ

[2] ۔ ۷ ص ۵۰۳

باب ۱۲

متمیز طاقتوں کی صورت میں نمود رکھتی ہیں۔ اور پھر بھی ایزدی مقاصد کے لئے استعمال کیجا سکتی ہیں۔ ایسی نجات یافتہ ارواح کبھی زمینی زندگی کا بوجھ ڈھونے کے لئے اس دنیا میں نہیں بھیجی جاتیں۔ اگرچہ ایسی روحیں خدا کے ساتھ ایک ہو جاتی ہیں تب بھی ان کو امور عالم پر حکمرانی حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ بالکل خدا کے قبضے میں ہی ہوا کرتی ہیں۔

اگرچہ یہ امر مشیت ایزدی سے وقوع میں آتا ہے کہ ہم تجربات خواب کا لطف اُٹھاتے ہیں اور اگرچہ وہ ہمارے تمام تجربی مدارج میں وہ ہم پر حکمراں رہ کر ہمارے اندر بسا کرتا ہے۔ لیکن وہ ہماری تجربۂ ہستی کے نقائص سے کبھی ملوث نہیں ہوتا۔ (ویدانت کو ستبھ اور اس کی تفسیر پربھا۔ باب سوم۔ ۲۔ ۱۲)۔ ہمارے تجربے کے موضوعات بذات خود نہ خوشگوار ہوتے ہیں اور نہ درد آمیز، البتہ خدا انھیں ہمارے اعمال کی سزا و جزا کے طور پر ایسا بنا دیتا ہے۔ بذاتِ خود یہ معروضات غیر جانبدار ہستیاں ہیں یہ نہ یہ خوشگوار ہیں اور نہ درد آمیز۔ (ویدانت کو ستبھ پربھا۔ باب سوم۔ ۲۔ ۱۲) خدا　۵۱۶

دنیا کا باہمی تعلق سانپ اور اس کے کنڈل کی مانند ہے سانپ کا کنڈل نہ تو اس سے الگ ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے ساتھ بالکل ایک شے ہوتا ہے اور ارواح کے ساتھ اس کا رشتہ روشنی اور لمپ والا ہے یا سورج اور اس کی تنویر (پرکاشس) کی مانند ہے۔ خدا بذاتِ خود کبھی نہیں بدلتا وہ اپنی چت شکتی (ذی شعور طاقت) اور اچت شکتی[1] (بے شعور طاقت) سے بدلا کرتا ہے۔ جس طرح افراد اس سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھ سکتے اسی طرح عالم مادی بھی اس سے الگ کوئی نمود نہیں رکھ سکتا۔ انھی معنوں میں ہی مادی دنیا خدا کا ایک جزو ترکیبی ہے اور اس کے ساتھ ایک خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ عالم مادی کی فطرت خدا سے مختلف ہے، اس لئے اسے خدا سے الگ سمجھا جاتا ہے[2]

ورن اور آشرم کے فرائض صرف گیان کی خواہش کو جگانے کے لیے ادا کیے جاتے ہیں (وِوِدِشا)۔ لیکن جب ایک بار اصلی گیان جاگ اُٹھتا ہے۔ پھر ان فرائض کے

---

[1] ویدانت کو ستبھ پربھا ۳۔ ۲۔ ۲۹۔

[2] 〃　〃　〃 ۳۔ ۲۔ ۳۰۔

باب۲۱ بجا لانے کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی (ویدانت کوستبھ باب سوم ۴۔ ۹)۔ گیانی انسان پر اس کے اعمال کا کوئی اثر نہیں ہوا کرتا۔ لیکن اگرچہ عام طور پر فرائض کا بجا لانا حصول معرفت کے لیے مفید ہوتا ہے۔ مگر یہ لازمی نہیں ہے اور ایسے لوگ ہو گذرے ہیں جنہوں نے ورن اور آشرم کے فرائض کی ادائی کے مسلکِ معتاد پر قدم رکھے بغیر ہی گیان کو حاصل کیا تھا۔

موحدین کے ساتھ مادھو مکند کا مناقشہ

(۱) ادویت ویدانت کا بڑا اصول اور انتہائی مقصد دونوں ہی غیر معقول ہیں مادھو مکند نے جسے ارن گھاٹی بنگال کے ایک گاؤں کا باشندہ خیال کیا جاتا ہے۔ ایک کتاب "پرپکش گری وجر" یا ہارد سنچے" لکھی ہے، جس میں اس نے مختلف نقاط نگاہ سے ویدانت کی ان موحدانہ تفاسیر کا بے سود ہونا دکھلایا ہے۔ جو شنکر اور اس کے مقلدین کی طرف سے ہیں۔ ۴۱۷

وہ کہتا ہے، کہ مقلدین شنکر اس امر کو ثابت کرنے کا اشتیاق رکھتے ہیں کہ برہم اور جیو ایک ہیں اور یہی بات ان کے مباحثات کا سب سے بڑا نفس مضمون ہے۔ جیو اور برہم کی یہ وحدت موہومہ ہوگی یا موہومہ نہ ہوگی۔ صورت اول میں ثنویت یا کثرت حقیقی ہوگی۔ دوسری حالت میں جبکہ عینیت واقعی ہو۔ تب تو وہ ثنویت جو ایک ہو جانے کی شرط اول ہے۔ حقیقی ہوگی[1]۔ مقلدین شنکر صرف یہی بات ہی ثابت نہیں کرنا چاہتے۔ کہ کسی ایک نقطے پر وحدت پائی جاتی ہے بلکہ وہ افراد اور برہم کی عینیت ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ عینیت کا ثبوت لازمی طور پر اس امر کا مقتضی ہے۔ کہ دوئی کی نفی حقیقی ہو۔ اگر یہ نفی باطل ہو تب وہ عینیت بھی باطل ہوگی۔ کیونکہ نفی کی واقعیت پر عینیت کی سچائی مبنی ہے اور اگر دوئی کی نفی حقیقی ہو۔ تب تو کسی نہ کسی معنوں میں ثنویت ضرور ہی حقیقی ہوگی اور عینیت صرف کسی ایک

---

[1] پرپکش گری وجر صفحہ ۱۲۔

باب ۲۱

پہلو میں ہی نفی کی حقیقت کو لازم قرار دیتی ہے۔

مقلدین شنکر اختلاف یا دوئی کے مقولے کے خلاف مندرجۂ ذیل اعتراضات پیش کیا کرتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے، کہ چونکہ بھید (اختلاف) کا مقولہ ایک طرح کا رشتہ ہے جو دو قطبوں کو فرض کرتا ہے اور اس لئے اپنی فطرت میں اس محل کے ساتھ ایک نہیں ہو سکتا۔ جس میں اس کا مقیم ہونا فرض کیا جاتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے، کہ اگر "اختلاف" اپنی ماہیت میں اپنے محل سے مختلف ہوتا ہے۔ تب تو ایک ثانوی درجے کا اختلاف فرض کرنے کی ضرورت ہوگی اور وہ دیگر مدارج اختلاف کا متقضی ہوگا علی ہذا القیاس۔ اس کا نتیجہ استدلال دوری ہوگا پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ "اختلاف" اپنی ذات میں اس یا اس محل کے ساتھ متعلق نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ وہ صرف محل کے تصور کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور اختلافات کے اختلاف کے متعلق استدلال دوری کا اعتراض بھی غیر صحیح ہے، کیونکہ تمام اختلافات اپنے محل کے ساتھ ایک ہوا کرتے ہیں[۱]۔ پس اختلافات کے سلسلے کی صورت میں ہر ایک اختلاف کی ماہیت بالکل مشخص ہوا کرتی ہے اور استدلال دوری کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اس مثال میں کہ صراحی زمین کے اوپر رکھی ہے صراحی کے اختلاف کی فطرت صراحی پن ہے۔ جبکہ اختلاف کے اختلاف کی صورت میں اختلاف کا ثانوی درجہ ایک خاص سلسلۂ اختلاف کے طور پر جداگانہ خصوصیت رکھتا ہے۔ نیز چونکہ اختلاف صرف معروضات کے خاص خاص پہلوؤں کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ مشکلات پیش نہیں آتیں۔ اختلاف کا مشاہدہ کرتے وقت ہم اختلاف کو ایک ایسی شے خیال نہیں کیا کرتے جو ان دو اشیا سے الگ ہے۔ جن کے درمیان اس کی موجودگی مانی جاتی ہے[۲]۔ اسی طرح ہم برہم کی جیو کے ساتھ ایکتا (وحدت) میں اسی طرح ہی باہمی انحصار کے متعلق عیب جوئی کر سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ امر برہم کے ساتھ جیو کی وحدت پر انحصار رکھتا ہے۔

۲۱۸

اس مضمون پر مزید بحث ظاہر کرتی ہے کہ اختلافات پر ان کے پیدا شدہ

---

[۱] پربکش گری وجر صفحہ ۱۴

[۲] پربکش گری وجر " ۱۴-۱۵-

ہونے کے سبب سے کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ تو محض قائم رہتے ہیں۔ پیدا نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کے پہچانے جانے پر کوئی اعتراض ہو سکتا ہے، کیونکہ اگر اختلافات کبھی مدرِک نہ ہوتے تو مقلدین شنکر اختلافات کے نام نہاد دھوکوں یا غلط فہمیوں کے ازالے کے لئے اس قدر بیقرار نہ ہوا کرتے اور نہ ہی اس امر کے ثابت کرنے میں اپنی طاقتوں کو ضایع کرتے، کہ برہم ان تمام اشیا سے مختلف ہے۔ جو باطل مادی یا ان کی مانند ہیں، اور نہ کوئی سنت ابدی اور عارضی کے درمیان امتیاز کرنے کے قابل ہوتا۔ کہا جاتا ہے کہ ایسا علم اور گیان بھی موجود ہے۔ جو تصورِ اختلاف کو مٹا دیتا ہے۔ لیکن اگر اس علم کے اندر ہی اختلاف مفروض ہو۔ تب وہ اس کی تردید نہ کر سکے گا۔ جو شے بھی کوئی معنی رکھ سکتی ہے اس کے لئے ضروری ہے، کہ اس معنی کو خود تک محدود رکھے۔ اور اس قسم کی تمام محدودیت اختلاف کو لازم قرار دیتی ہے۔ بلکہ وہ گیان بھی جو "اختلاف" کی موہومیت ثابت کرتا ہے (یعنی جو یہ دکھلاتا ہے، کہ یہ کوئی اختلاف نہیں ہے یا یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے وغیرہ) اختلاف کی ہستی ثابت کرتا ہے۔ مزید براں یہ سوال بھی اٹھ سکتا ہے، کہ آیا جو تمیز اختلاف کو رد کرتا ہے۔ وہ خود بھی اختلاف سے مختلف طور پر جانا جاتا ہے یا نہیں۔ پہلی صورت میں اس تصور کی صحت اختلاف کو بحال رکھتی ہے اور دوسری حالت میں یعنی اگر اسے "اختلاف" سے مختلف طور پر نہیں جانا جاتا۔ یہ اس کے ساتھ ایک ہونے کے باعث اسے رد نہیں کر سکتا۔

یہ اعتراض کیا جاتا ہے، کہ مذکورۂ بالا طرزِ عمل میں مقولۂ اختلاف کو صرف بالواسطہ طریق پر ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور "تصورِ اختلاف" کی توجیہ کے لئے کوئی بات بھی براہِ راست نہیں کہی گئی۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ جن لوگوں نے تصورِ وحدت کی توجیہ کی کوشش کی ہے۔ وہ اس سے بہتر عمل نہیں کر سکے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ اگر انجام کار مطلق وحدت یا عینیت کو تسلیم نہ کیا جائے تب اس کا نتیجہ عدم پرستی ہوگا۔ تب اسی زور کے ساتھ یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ چونکہ اختلافات خود اشیا کے اندازات ہوا کرتے ہیں۔ اس لئے اختلافات سے انکار خود اشیا سے انکار ہوگا اور اس کا نتیجہ عدم پرستی کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔ مگر یہ امر قابلِ غور ہے، کہ اگرچہ اختلاف ان اشیا کا انداز ہوتا ہے۔ جو آپس میں مختلف ہوتی ہیں لیکن پھر بھی

باب۲

اصطلاحاتِ استشارہ جن کی بدولت اختلاف سمجھا جاسکتا ہے (میز کرسی سے مختلف ہے۔ یہاں میز کا اختلاف صرف ایک انداز ہے۔ اگر یہ کرسی سے اختلاف رکھنے کی وجہ قابلِ فہم ہو جاتا ہے) اُن اشیاء کے اجزائے ترکیبی نہیں ہوا کرتیں جن میں یہ اختلاف ان کے انداز کے طور پر موجود ہوتا ہے۔ مقلدین شنکر ثنویت سے انکار میں عقیدت رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ انکار وحدت کو ثابت کرتا ہے۔ پس وحدت کا نظریہ یہی ہے۔ کہ اگرچہ یہ ایک پہلو پر ایسے انکار پر انحصار رکھتی ہے دوسرے پہلو پر اس کے ساتھ ایک ہے۔ کیونکہ اس قسم کے تمام انکاراتِ خیالی مانے جاتے ہیں۔ اسی طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ "اختلاف" کا ثبوت اپنے دیگر اصطلاحات کی طرف اشارہ رکھتا ہے۔ لیکن اپنی ماہیت میں اس شے کے ساتھ ایک ہوتا ہے۔ جس کا یہ ایک انداز ہے اصطلاحات کی طرف استشارہ صرف سمجھنے کی خاطر مطلوب ہوتا ہے۔

اس بات کی طرف توجہ دینا ضروری ہے۔ کہ چونکہ اختلاف صرف شے کا انداز ہوا کرتا ہے۔ اس لئے۔ لازمی طور پر اس شے کو سمجھنے کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ اس کے اندر کے تمام اختلافاتِ موجودہ کو سمجھا گیا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ایک شے کو ایک خاص طرز پر جانا گیا ہو۔ اور اس پر بھی دیگر پہلوؤں میں وہ نامعلوم رہے۔ ٹھیک جس طرح موحدین کہا کرتے ہیں، کہ شعور منزہ دائما جلوہ نما ہے۔ لیکن اس کا وہ پہلو جو تمام اشیا کی وحدت ہے۔ نامعلوم رہ سکتا ہے۔ دو چیزوں کے درمیان اختلاف کو سمجھنے میں ایسی کوئی منطقیانہ سبقت مطلوب نہیں ہوتی۔ جو استدلال دوری کو لازم کرے لیکن وہ دونوں شعور کے اندر یکجا ہوتی ہیں اور ان میں سے ایک کو سمجھنے کے معنی اسے دوسری شے سے تمیز کرنا ہیں، برہم کے ساتھ انفرادی ارواح کی وحدت کی سمجھ کی توجیہ میں بھی موحدین کو اسی قسم کے امتیاز کو پیش کرنے کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ ورنہ ان کی حالت میں بھی استدلال دوری کا اعتراض عاید ہوگا۔ کیونکہ جب کہا جاتا ہے، کہ "یہ دونوں مختلف نہیں ہیں"۔ تب ان کی ثنویت اور اختلاف ان کے اُس باہمی اختلاف کے علم پر انحصار رکھتے ہیں۔ جو جب تک کہ موجود ہے۔ ان کی عینیت ثابت نہیں ہونے دیتا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ ثنویت ایک وہمی شے ہے جبکہ عینیت ایک حقیقی ہستی رکھتی ہے۔ تب دونوں کے مختلف درجۂ ہستی کے ساتھ

باب ۱۲

تعلق رکھنے کے باعث ایک کی تردید دوسری کے اثبات کا ذریعہ نہیں ہوسکتی ۔ یہ معذرت کہ وحدت وعینیت کو سمجھنے کے لئے دو اصطلاحات کا استشارہ مطلوب نہیں ہوتا بے سود ہے۔ کیونکہ دو اصطلاحات والی ثنویت کے انکار سے ہی عینیت کو سمجھا جاسکتا ہے ۔

۴۲۰

پس افکار مذکورۂ بالا کی روشنی میں مقلدین شنکر کا سب سے بڑا دعوے کہ تمام اشیا برہم کے ساتھ ایک ہیں بالکل غلط ثابت ہوتا ہے ۔

نمبارک کے خیال میں نجات کے معنی فطرتِ ایزدی میں شریک ہونے کے ہیں ۔ یہی زندگی کا انتہائی نشانہ اور آخری مقصد (پریوجن) ہے۔ مقلدین شنکر کے خیال کے مطابق نجات کا راز جیوا ور برہم کی انتہائی وحدت یا عینیت میں ہے۔ برہم درحقیقت انفرادی ارواح کے ساتھ ایک ہے اور روزمرہ کی عملی زندگی میں جو ظاہری فرق دیکھا جاتا ہے وہ اس غلط فہمی اور جہالت کے باعث ہے جو ہمارے ذہن میں ثنویت کا تصور باطل پیدا کرتے ہیں۔ مادھومکند کہتا ہے کہ اس خیال کے مطابق چونکہ ارواح پہلے ہی برہم کے ساتھ ایک ہیں ۔ کچھ بھی کرنے کا نہیں رہتا، اور اس لئے ہماری کوششیں اپنے نشانے کے طور پر دراصل کوئی بھی مقصد نہیں رکھتیں ۔ مادھومکند مقلدین شنکر کے دعوے کو باطل ثابت کرنے کی کوشش میں کہتا ہے کہ اگر انتہائی شعور کو ایک سمجھا جائے۔ تب اس پر افراد کے مختلف تجارب کے دھبے لگ جائیں گے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ان شرائط کے اختلاف سے جن کے ذریعے یہ ظہور پذیر ہوتا ہے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم اپنے تجارب میں دیکھتے ہیں۔ کہ اگرچہ ہم اپنے مختلف حواسِ علمیہ کی راہ سے مختلف تجربات حاصل کرسکتے ہیں۔ لیکن وہ سارے تجربات ایک ہی ہستی کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ حالات کا تغیر پذیر ہونا ضروری طور پر اس امر کو لازم قرار نہیں دیتا کہ مقلدین شنکر کی رائے کے مطابق انفرادی ارواح کے تجربے کے واحدات مختلف ہوتے ہیں منزہ اور ہر جا موجود اور بے اختلاف شعور مختلف انتہ کرنوں (اذہان) کے ساتھ ایک میک ہونے کی قابلیت رکھنے والا خیال نہیں کہا جاسکتا۔ نیز مقلدین شنکر مانتے ہیں کہ بے خواب نیند میں ذہن تحلیل (ختم) ہوجایا کرتا ہے ۔ اگر یہ بات درست ہو ۔ اور اگر شعور منزہ کو اذہان کے ساتھ عینیتِ باطلہ (ایک سمجھے جانے) کے ذریعے خود اظہاری کے قابل ہوتا ہے ۔ تب حافظے کی صورت میں روز بروز کے

باب

تجربے کے تسلسل کی کوئی توجیہ نہ ہوسکے گی۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ یہ تسلسل اس لئے بنا رہتا ہے، کہ اذہان بے خواب نیند میں سنکاروں کی صورت میں موجود رہتے ہیں کیونکہ ذہن سنکار کی صورت میں اقسامات اور یادداشتوں کا حامل اس لئے نہیں ہوسکتا کہ اس صورت میں تو بے خواب نیند میں بھی یادداشتیں موجود ہوں گی۔

مزید براں اگر یہ فرض کیا جائے، کہ تجربات جہالت سے تعلق رکھتے ہیں، تب نجات جو صرف شعور منزہ کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اس ہستی سے ایک جداگانہ ہستی کے ساتھ تعلق رکھنے والی ہوگی۔ جو حالتِ قید میں ہے۔ دوسرے پہلو پر دیکھا جائے تو اگر تجربات شعور منزہ سے تعلق رکھتے ہوں، تب تجربات کے اختلاف کے مطابق نجات بھی مختلف اور متضاد تجربات سے رکھنے والی ہوگی۔

۴۲۱

مقلدین شنکر کہہ سکتے ہیں، کہ جو حالات تجربات کے موجب ہوتے ہیں۔ وہ شعور منزہ سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس لئے بالواسطہ طور پر ہستی کا ایک ایسا تسلسل موجود ہوتا ہے۔ جو نجات کو حاصل کرکے اس کا سرور پاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے، کہ غم کا تجربہ حالات اور شرائط کو کافی طور پر ظاہر کرتا ہے۔ اس حالت میں جہاں غم کا تجربہ موجود نہیں ہوتا۔ وہاں وہ شرایط بھی جنھیں یہ کافی طور پر ظاہر کرتا ہے۔ موجود نہیں ہوتیں۔ اس طرح ان ہستیوں کا عدم تسلسل جو قید کا دکھ سہتی اور نجات پاتی ہیں، ویسے کا ویسا ہی رہتا ہے۔

نیز یہ کہا جاتا ہے، کہ شرائط شعور منزہ کے سہارے رہتی ہیں۔ اس پر یہ سوال ہوسکتا ہے، کہ نجات کی حالت میں کسی ایک شرط کا خاتمہ ہوجاتا ہے یا کُلی شرائط کا۔ پہلی صورت میں تو ہمیں سدا ہی مکت (نجات یافتہ) ہونا چاہیے۔ کیونکہ ہر لمحہ کوئی نہ کوئی شرط معدوم ہوتی رہتی ہے اور دوسری صورت میں ہم شاید کبھی بھی نجات حاصل کرنے کے قابل نہ ہوں گے۔ کیونکہ انفرادی ارواح کے تجربات کا تعین کرنے والی جملہ شرائط کبھی معدوم نہیں ہوسکتیں۔

یہ سوال بھی ہوسکتا ہے کہ شرائط کا تعلق شعور منزہ کے ساتھ جزوی ہوتا ہے یا کلی۔ پہلی صورت میں تو استدلال دوری لازم آئے گا اور دوسری صورت میں شعور منزہ کا مختلف واحدوں میں تفرقہ پذیر ہونا ناقابلِ قبول ہوگا۔

باب ۱۲

علاوہ ازیں یہ بات پوچھی جاسکتی ہے، کہ شعور منزہ کے ساتھ شرائط کا تعین مشروط طور پر ہوتا ہے یا غیر مشروط طور پر پہلی صورت میں استدلالِ دوری لازم آئے گا اور دوسری حالت میں نجات کا کوئی امکان ہی نہ رہے گا۔ نظریۂ انعکاس بھی اس بات کو سلجھانے کے قابل نہیں ہے۔ کیونکہ انعکاس کے لئے صرف وہیں گنجائش ہوسکتی ہے۔ جہاں عکسی صورت اور شے ایک ہی زمرۂ ہستی کے ساتھ تعلق رکھتے ہوں۔ اور ادویا برہم سے ایک جداگانہ زمرۂ ہستی رکھتی ہے اور اس واسطے اودیا میں برہم کا انعکاس فرض کرنا غیر معقول بات ہے۔ نیز یہ بھی ضروری ہے، کہ انعکاس میں جو شے منعکس ہورہی ہے اور جس شے میں عکس پڑ رہا ہے۔ وہ ایک دوسری سے فاصلے پر ہوں۔ حالانکہ برہم اور اودیا کی صورت میں برہم کو اودیا کا سہارا مانا جاتا ہے۔ شرائط (اپادھی) برہم کے ایک جزو میں رہ نہیں سکتیں۔ کیونکہ برہم بے اجزا ہے۔ نہ ہی وہ سارے برہم کے اندر موجود رہ سکتی ہیں کیونکہ اس میں انعکاس ہوگا ہی نہیں۔

۴۴۲

فلسفۂ بنہارک میں موحدانہ اور ثنوی عبارات۔ دونوں کے لئے ہی کھلی گنجائش پائی جاتی ہے۔ ثنوی عبارات کے لئے جو برہم اور جیو میں فرق بتلاتی ہیں اور موحدانہ عبارات کے لئے بھی جو اُس انتہائی نشانے کی تعلیم دیتی ہیں۔ جس پر رسائی حاصل کرکے افرادِ خود کو برہم کے اجزائے ترکیبی اور اس لئے اس کے ساتھ ایک محسوس کرتے ہیں۔ لیکن نظامِ شنکر میں جہاں کسی ثنویت کے لئے گنجائش نہیں ہے۔ ہر شے بذاتِ خود کامل ہے کچھ بھی حاصل کرنے کا نہیں، بلکہ گرو کا اپنے شاگرد کو ہدایت کرنا بھی فضول ہے۔ کیونکہ یہ سب کے سب جہالت کے سائے ہیں۔

(۵) شنکر کے مسئلۂ وہم کی تردید اس کے مختلف پہلوؤں میں

شنکر کا مسئلۂ وہم فرض کرتا ہے، کہ وہم (دھوکے) کی بنیاد جزوی یا نامکمل طور پر معلوم ہوتی ہے۔ دھوکے میں نامعلوم جزو پر بعض ظہورات کو عائد کیا جاتا ہے۔ درخت کے تنے کو اس کے ایک جزو میں طویل شے کے طور پر جانا جاتا ہے۔ مگر دوسرے حصے میں

باب

اسے درخت کے تنے کے طور پر نہیں جانا جاتا۔ اور اسی جزو کے تعلق میں ہی اس کے ساتھ ایک وہی صورت یعنی انسان کو غلط طور پر منسوب کیا جاتا ہے اور وہ طویل جزو انسان معلوم ہونے لگتا ہے۔ لیکن برہم بے اجزا ہے اور اس کے اجزا کی تقسیم خیال میں نہیں آسکتی۔ وہ یا تو بالکل معلوم ہے یا بالکل نامعلوم ہے اور اس لیے اس کے متعلق کسی وہم کا امکان نہیں ہے۔ نیز دھوکے کے یہ معنی ہوتے ہیں، کہ کسی شے پر ایک وہی صورت عائد کی گئی ہے۔ لیکن اودیا جو بے آغاز ہے۔ بذاتِ خود کبھی وہی ظہور خیال نہیں کی جاسکتی۔ اس مثال کی پیروی سے تو برہم کو بھی موہوم کہا جا سکتا ہے یہ جواب کہ چونکہ برہم محل اور سہارا ہے اس لیے وہ موہوم نہیں ہو سکتا۔ بے معنی ہے۔ کیونکہ اگر یہ محل کو دھوکے کی بنیاد خیال کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بنیاد ضروری سچی ہوتی ہے اور یہ اعتراض کہ محل اسی لیئے آزادانہ بنیاد رکھتا ہے کہ یہ بنیاد اسی جہالت کے ساتھ تعلق رکھتی ہے جو وہم کی بنیاد ہو سکتی ہے بے سُود ہے۔ کیونکہ اس مسلسل عمل میں جہاں وہ ہر ایک مرحلے پر جہالت سے تعلق رکھتا ہے۔ بنیاد بھی جھوٹی ہو سکتی ہے۔ اس نظریے میں پاک برہم دھوکے کا محل نہیں ہوا کرتا بلکہ وہ موہومہ برہم جو جہالت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ مزید براں اگر جہالت اور اس کے ظواہر بالکل ہی نیست ہو سکتے۔ تب وہ کبھی عائد نہ ہو سکتے۔ جو شے کہیں وجود رکھتی ہے وہ تو کسی دوسرے مقام پر عائد ہو سکتی ہے۔ مگر وہ شے کبھی عائد نہیں ہو سکتی جو کوئی ہستی ہی نہ رکھتی ہو۔ یہی وجہ ہے۔ خالص اوہام خرگوش کے سینگ کی مانند کبھی کسی پر عائد نہیں ہوا کرتے، کیونکہ جو شے مطلقاً نابود ہے وہ کبھی ظہور پذیر نہیں ہو سکتی۔

۴۲۳

پھر دیکھو۔ یہ بات فرض کی گئی ہے، کہ سنسکاروں (ارتسامات) کے عمل سے اوہام پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن بے آغاز عالمگیر وہم میں خود سنسکار بھی بے آغاز اور اپنے محل (ادھشتان) کے ساتھ ہم وجود ہونے کے سبب سے حقیقی ہوں گے۔ ضروری ہے کہ دھوکے سے پہلے سنسکار (ارتسامات) موجود ہوں اور اس لئے وہ خود کبھی موہوم نہیں ہو سکتے، اور اگر وہ موہوم نہیں ہیں۔ تو وہ ضرور ہی حقیقی ہوں گے۔ نیز سنسکار برہم سے تعلق نہیں رکھ سکتے۔ ورنہ برہم بے صفات اور منزہ نہ ہو گا۔ وہ اکلا دی ہی کے ساتھ بھی تعلق نہیں رکھ سکتے۔ کیونکہ ان کی پیدائش تو ان وہمی مفروضات سے ہوتی ہے

باب۱۲ جو خود سنسکاروں کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ نیز مشابہت دھوکوں کی پیدائش میں بڑا اثر رکھتی ہے۔ لیکن برہم جو بطور ایک محل اور بنیاد کے بالکل ہی منزہ اور لاصفات ہے۔ کسی شے کے ساتھ مشابہت نہیں رکھ سکتا۔ نیز بے صفات برہم میں کسی طرح کی موہومہ مشابہت کو بھی فرض نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ بات تو اس مفروضہ مشابہت سے بھی پہلے وہم کی موجودگی فرض کرتی ہے۔ مزید براں دیکھا گیا ہے کہ جملہ اوہام اپنا آغاز رکھتے ہیں چنانچہ حقائق جو موہوم نہیں ہیں۔ بے آغاز ہوتی ہیں۔ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ محل انانیت دھوکے کی بنیاد مہیا کرتا ہے۔ کیونکہ انانیت تو خود ہی دھوکے کی پیدائش ہے۔

اس کے علاوہ یہ مفروضہ کہ ظہور عالم وہ عالمگیر دھوکا ہے۔ جو شعور منزہ کے ساتھ ایک وہمی رشتہ رکھتا ہے۔ ناقابل حمایت ہے لیکن اہل شنکر مانتے ہیں کہ عالم خارجی اور عالم کا درمیانی رشتہ ذہنی تغیر (ورتی) سے ممکن ہوتا ہے۔ اور شعور منزہ کو صحیح علم یا پر ما مان لیا جائے۔ تب اس کا معروض یا جو اس کے ذریعے روشن ہوتا ہے۔ لازمی طور پر صحیح علم ہوگا۔ اور اس لئے یہ علم باطل کا محل نہیں ہو سکتا۔ اگر شعور منزہ علم باطل ہو۔ تب یہ صاف طور پر علم باطل کی بنیاد نہیں ہو سکتا اور صرف یہ امر واقعہ کہ بعض معلومہ تعلقات مثلاً ارتباط اور عرض لاینفک علم اور اس کے معروض کے درمیان نہیں پائے جاتے۔ یہ ثابت نہیں کرتا۔ کہ ان کا تعلق ضرور ہی ایک تعلق موہوم ہوگا۔ کیونکہ ان کے درمیان دوسری قسم کے تعلقات بھی موجود ہو سکتے ہیں۔ علم اور معلوم کو ہی بذات خود ایک بے مثال رشتہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ تمام تعلقات اس لئے باطل ہیں کہ وہ ایک جھوٹی کائنات کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ کیونکہ کائنات کو اس لئے باطل خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے رشتے باطل ہیں اور اس طرح استدلال دوری لازم آئے گا۔ ۲۲۲

نیز یہ اعتراض کہ اگر رشتوں کو رشتہ رکھنے والی چیزوں کے درمیان ذریعۂ ربط مانا جائے۔ تب رشتہ رکھنے والی اشیا کے ساتھ رشتے کا رشتہ قائم کرنے کے لئے مزید رشتوں کی ضرورت ہوگی اور اس کا نتیجہ غیر محدود رجعت ہوگا نیز یہ اعتراض کہ رشتے رشتہ رکھنے والی اشیا کے ساتھ ایک نہیں۔ تب رشتے بے سود ہوں گے۔ بے معنی ہے۔ تعلقات موہومہ کے بارے میں بھی یہی اعتراضات پیدا ہوں گے۔ اگر یہ کہا جائے۔ چونکہ تمام رشتے موہوم ہیں

مذکورۂ بالا اعتراضات عائد ہی نہیں ہوتے۔ تب یہ کہا جاسکتا ہے۔ اگر تعلقات کے سلسلے کو الٹ دیا جائے۔ تب صراحی کو مایا کی پیدائش خیال کرنے کی بجائے مایا کو ہی صراحی کا ظہور خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے نہ صرف اہل شنکر بلکہ بودھ لوگوں کو بھی رشتوں کی صفتِ ترتیب ماننی پڑتی ہے۔ نظریۂ نمبارک کے مطابق تو تمام رشتوں کو حقیقی خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ سب خدا کی طاقت کے ظواہر کے مختلف انداز ہوتے ہیں اور پھر بھی اگر رشتوں کی موجودگی سے انکار بھی کر دیا جائے۔ تب ذات ایزدی کو یہ اور وہ کے طور پر بیان نہیں کر سکتے۔

(ج) اگیان کے بارے میں شنکر کے نظریے کی تردید

اگیان کی تعریف یوں کی گئی ہے۔ کہ وہ ایک بے آغاز مثبت ہستی ہے۔ جو علم سے مٹ سکتی ہے۔ یہ تعریف بے سود ہے۔ کیونکہ یہ اُس جہالت پر جو ایک معمولی شے کو اس کے مدرک ہونے سے پہلے چھپائے رکھتی ہے۔ صادق نہیں آتی۔ نہ ہی اگیان کا اطلاق اُس جہالت پر ہو سکتا ہے۔ جو کسی شے کی نفی کے متعلق ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ مثبت فطرت رکھتا ہے۔ نیز اس جہالت کی صورت میں جو اس لغت میں پائی جاتی ہے جس نے برہم گیان حاصل کر لیا ہے۔ گیان کے حصول پر بھی اگیان موجود رہتا ہے۔ اس لئے اگیان کی یہ تعریف کہ وہ گیان سے مٹ جاتا ہے۔ درست نہیں ہے۔ جب ہم بلور میں انعکاس کے ذریعے لال رنگ کو دیکھتے ہیں۔ تب سفید بلور کو لال رنگ کا دیکھنے کی جہالت تب بھی قایم رہتی ہے۔ اور جب یہ معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ لال رنگ کا دھوکا بوجہ انعکاس ہو رہا ہے تب بھی علم کے ذریعے جہالت دور نہیں ہوتی۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ اگیان کو جو دوش (نقص) سے پیدا ہوتا ہے۔ بے آغاز خیال کیا جائے۔ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ کہ جملہ اشیا (سوائے نفی کے) جو بے آغاز ہیں ارواح کی مانند ابدی ہوتی ہیں اور یہ ایک عجیب سا مفروضہ ہے۔ کہ اگیان نام کی ایک ایسی ہستی موجود ہے۔ جو بے آغاز ہے اور پھر قابلِ فنا ہے۔ پھر اگیان کے متعلق یہ

باب

کہا جاتا ہے کہ وہ ہستی اور نیستی دونوں سے ہی مختلف ہے۔ اور اس پر بھی اس کی تعریف بطور ایک مثبت ہستی کے کی گئی ہے۔ یہ خیال کرنا بھی مشکل ہے، کہ چونکہ منفی ہستیوں کو اگیان کے نتائج بتلایا جاتا ہے کس طرح خود اگیان ایک مثبت ہستی ہو سکتا ہے۔ مزید براں اس غلطی یا دھوکے کو جو علم نہ ہونے کے سبب وقوع میں آتا ہے۔ ایک منفی شے ماننا پڑتا ہے۔ لیکن چونکہ وہ ایک دھوکا ہے اس لئے اسے اگیان کا ایک نتیجہ خیال کرنا پڑتا ہے۔

اس نام نہاد ادراک میں کہ "میں جاہل ہوں" اگیان کی ہستی کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ یہ منزہ برہم تو ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ تب تو برہم کو غیر منزہ خیال کرنا پڑے گا اور یہ بذات خود ایک مثبت علم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہی امر تو ثبوت چاہتا ہے۔ نیز اگر اگیان کو ثابت کرنے کے لئے گیان یا علم کا سہارا لینا پڑے اور اگر علم کے اثبات کے لیے اگیان کا سہارا مطلوب ہو، تب اس کا نتیجہ استدلال دوری ہوگا۔ یہ انانیت کی بنیاد (اہم ارتھ) بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ تو خود اگیان کی پیدائش ہونے سے اگیان کے ادراک کے مقدمہ کے طور پر بھی ہستی نہیں رکھ سکتی۔ خود انانیت کو بھی بطور جہالت کے نہیں جانا جاسکتا کیونکہ یہ خود جہالت کی پیدائش ہے انانیت کو کبھی جہالت کا ہم معنیٰ یہاں نہیں کیا جاتا۔ اس لئے یہ اس مفروضے کے اثبات کا ذریعہ نہیں ہے۔ کہ جہالت جوہر یا عرض کے طور ایک مثبت ہستی مدرک ہوتی ہے۔ پس جہالت علم کی عدم موجودیت کے سوا کچھ نہیں ہے (اگیان ابھاو) اور مقلدین شنکر کو اس امر کا اقرار کرنا چاہیئے کیونکہ اس تجربے کی صحت مانی ہوگی کہ "میں نہیں جانتا کہ تم کیا کہہ رہے ہو"۔ جو علم کی عدم موجودیت کا اشارہ دیتا ہے اور اس بات کو مقلدین شنکر بھی دوسرے حالات میں مانا کرتے ہیں اور اس بات کا کوئی بھی ثبوت نہیں ہے کہ جن حالات کی طرف یہاں اشارہ دیا گیا ہے۔ وہ علم کی عدم موجودیت کی مثالوں سے مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ نیز اگر اگیان کو کسی شے کو چھپانے والا خیال کیا جائے۔ تب بالواسطہ علم کی حالت میں (پروکش ورتی جس میں مقلدین شنکر کے نظریے کے مطابق ورتی یا ذہنی حالت اگیان کے پردے کو دور نہیں کرتی) ہمیں اس امر کا احساس ہونا چاہئے۔ کہ ہم اپنے بالواسطہ علم کے معروض سے ناواقف ہیں۔ کیونکہ یہاں گیان کا پردہ بنا رہتا ہے[1]۔ مزید براں جہالت

[1] [illegible] صفحہ ۷۶۔

کے مفروضہ ادراک کو تمام صورتوں کے علم کی عدم موجودیت کے ادراک کے طور پر
توضیح کی جا سکتی ہے۔ اس طریق سے مکند اگیان اور دھوکے کے متعلقہ قیاسات پر ان کے
مختلف پہلوؤں میں نکتہ چینی کرتا ہے۔ لیکن چونکہ ان منطقیانہ تردیدات میں جین طریق مناظرہ
کی تقلید کی گئی ہے۔ وہ درحقیقت وہی کا وہی ہے۔ جسے وینکٹ ناتھ اور ویاس تیرتھ
نے استعمال کیا ہے اور چونکہ ان پر تفصیل کے ساتھ بحث کی جا چکی ہے اس لئے مکند کے
طریق بحث کے مفصل مطالعے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

پرمانوں کے متعلق مادھو مکند کی رائے

نمبارک کے پیرو کار مندرجہ ذیل آٹھ پرمانوں میں سے صرف تین پرمانوں (ادراک
انتاج اور شبد پرمان) کو مانتے ہیں۔ ادراک (پرتیکش)۔ انتاج (انومان) مشابہت (اُپمان)
نقلی ثبوت (شبد پرمان) نتیجہ (ارتھاپتی) عدم ادراک (انوپلبدھی)۔ اعلیٰ میں ادنیٰ
کی شمولیت جیسے سو میں دس کا شامل ہونا (سمبھو) روایت (ایتیہیہ) ادراک دو طرح
کا ہوتا ہے اندرونی اور بیرونی۔ بیرونی ادراک حواس خمسہ کے مطابق پانچ قسم کا
ہوتا ہے۔ ذہنی ادراک جسے ادراک باطنی بھی کہا جاتا ہے۔ دو طرح کا ہے معمولی (لوکک)
اور برتر (الوکک) سکھ اور دکھ کا ادراک معمولی اندرونی ادراک کی مثال پیش کرتا ہے۔
جبکہ آتما اور پرماتما کی ماہیت اور ان کی صفات کا ادراک برتر قسم کا اندرونی ادراک ہے۔
اس قسم کا ادراک بھی دو قسم کا ہوتا ہے ایک تو وہ جو کسی ہستی کے دھیان سے نمودار ہو جاتا
ہے اور دوسرا وہ جو الہامی عبارات پر دھیان لگانے سے پیدا ہوتا ہے۔ اور شاستروں
کا یہ حوالہ کہ انتہائی حقیقت کو ذہن سے نہیں جانا جا سکتا یا تو یہ معنی رکھتا ہے کہ انتہائی
حقیقت کو پورے طور پر نہیں جانا جا سکتا یا جب تک کہ ذہن مرشد کی ہدایت یا صحیح
میلانات کے بننے سے تربیت یافتہ نہ ہو۔ وہ برترین حقائق کی جھلک پانے کے
قابل نہیں ہوتا۔ علم انفرادی ارواح کی ایک بے آغاز۔ ابدی اور ساری کل خاصیت ہے۔
لیکن ہماری موجودہ حالتِ قید میں ہمارا علم اس چراغ کی مانند ہے جو ایک کمرے کے اندر

باب۲۶ بند رہکر سکڑی ہوئی حالت میں ہو۔ٹھیک جس طرح صراحی میں رکھے ہوئے چراغ کی کرنیں سوراخ کی راہ سے کمرے میں جاسکتی ہیں۔اور کمرے کے دروازے سے نکل کر بیرونی اشیا کو جگمگا نے لگتی ہیں۔اسی طرح جو علم ہر ایک فرد کے اندر موجود ہے ذہنی تبدیلی کے ذریعے جو اس تک پہنچ سکتا ہے اور پھر حواس کی تبدیلی کے ذریعے خارجی شے تک پہنچ کر اسے روشن کرتا ہوا معروض اور علم دونوں کو ہی منور کر سکتا ہے۔ وہ ۴۲۷ اگیان جو کسی شے کا علم ہونے پر ختم ہو جاتا ہے وہ سکڑاؤ کی حالت کا جزوی خاتمہ ہے۔ جو علم کی شعلہ زنی میں منتج ہوتا ہے اس فقرے کے کہ علم ایک معروض رکھتا ہے یہ معنی ہیں۔کہ علم ایک خاص صورت اختیار کر کے اسے روشن کرتا ہے۔اشیا جیسی کہ ہیں ویسی ہی رہتی ہیں مگر وہ علم کے تعلق میں آکر نمودار ہوتی ہیں اور اس کے بغیر عدم ظہور کی حالت میں رہتی ہیں۔باطنی ادراک کی حالت میں حواس خارجیہ کا عمل درکار نہیں ہوتا اور اس طرح سکھ دکھ من سے براہ راست جانے جاتے ہیں خود آگاہی یا ادراک ذات میں چونکہ آتما بذات خود منور ہے۔ذہن کا آتما کی طرف مڑنا سکڑاؤ کی حالت کو دور کر کے آتما کی ذات کو روشن کرتا ہے۔اس طرح خدا کو اس کی رحمت سے اور ذہن کی حالتِ مراقبہ کے ذریعے رکاوٹ کو دور کرنے پر جانا جا سکتا ہے۔[۱]

انتاج میں مقدمۂ صغرلے (پکش) کے اندر ہیتو (دلیل) کا وجود جو مقدمۂ کبرلے (سادھیہ) جسے دوسرے الفاظ میں پرامرش کہا جاتا ہے اس کے ساتھ لزوم (ویاپتی) رکھتا ہو تو اس کو انتاجی عمل (انومان) خیال کیا جاتا ہے۔اور اس سے نتیجہ نکلتا ہے (جیسے پہاڑی میں آگ ہے) یہاں دو طرح کا انتاج تسلیم کیا گیا ہے ایک تو خود کو یقین دلانے کے لئے۔دوسرا اوروں کو قائل کرنے کے لئے۔اور موخر الذکر حالت میں صرف تین قضایا یعنی دعوے (پرتگیا)۔دلیل (ہیتو) اور مثال (اداہرن) کو ضروری سمجھا جاتا ہے۔تین قسم کا انومان مانا گیا ہے۔کیولا نوائی۔(صرف مثبت مثالوں سے استدلال جہاں کہ منفی امثلہ ناممکن الحصول ہوں)، کیول ویتریکی (صرف منفی امثلہ سے استدلال۔جہاں مثبت امثلہ ممکن الحصول نہ ہوں)، انوے ویتریکی (مثبت اور منفی ہر دو قسم

---

[۱] پرویکش گری وبر۔صفحات ۲۰۳ - ۲۰۶۔

کی امثلہ سے استدلال) اس لزوم (ویاپتی) کے علاوہ جو مذکورۂ بالا سہ گانہ طریقوں سے نمودار ہوتی ہے۔ شاستروں کے بیانات بھی لزوم کی امثلہ میں شمار ہوتے ہیں۔ چنانچہ شاستروں کا ایک جملہ مندرجۂ ذیل مطلب کا ہے: آتما غیر فانی ہے اور کبھی اپنی ذاتی صفات کو نہیں کھوتا۔ اس جملے کو بھی ایک لزوم (ویاپتی) مانا جاتا ہے۔ جس سے برہم کی مانند روح کے غیر فانی ہونے کا نتیجہ نکالا جا سکتا ہے[1]۔ انتاج (انومان) کے بارے میں مبارک کی تعلیم میں اور کوئی قابل ذکر بات نہیں ہے۔

علم مشابہت کو ایک جداگانہ پرمان اُپمان سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ احساس مشابہت (ساورشیہ) ادراک یا شاستروں کے بیان کے ذریعے ممکن ہے۔ ۴۴۸ چنانچہ انسان چہرے اور چاند میں مشابہت دیکھ سکتا ہے یا شاستروں کے مطالعے سے کہ آتما اور برہم اپنی فطرت میں مشابہ ہیں۔ اس مشابہت کو سمجھ لیتا ہے اور اس شاستر کو ایک انومان میں مثال یا توضیح کے قضیے کے اندر شامل کیا جا سکتا ہے اور جس سے کسی شے کی نفی یا نیستی کی اطلاع حاصل ہو اسے بھی پرمان (انوپلبدھی) خیال کیا جا سکتا ہے۔ یہ پرمان چار قسم کا ہے وہ نفی جو پیدائش سے پہلے ہو۔ پراگ ابھاؤ۔ ایک ہستی کا دوسری ہستی میں نہ ہونا۔ یعنی نفی بطور غیریت کے اینو نیا بھاو، تیسری قسم کسی شے کے نہ رہنے اور مٹ جانے کی نفی دھونس ابھاو اور چوتھی قسم کسی شے کا کبھی نہ ہونا۔ لیکن انوپلبدھی کو جداگانہ پرمان ماننا غیر ضروری ہے کیونکہ نظام مبارک میں نفی کو ایک جداگانہ مقولہ تسلیم نہیں کیا گیا۔ نفی کا ادراک اس کے سوا کچھ نہیں ہے، کہ اس میں نفی کے معروض کے محل کو اس کے عدم تعلق میں دیکھا جاتا ہے۔ صراحی کی نفی متقدم مٹی کے ڈھیلے کے سوا کچھ نہیں ہے اور صراحی کا دھونس ابھاو (نفی بعد از ظہور) صراحی کے ٹوٹے پھوٹے ٹکڑوں کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ اور اینونیہ ابھاو (نفی غیریت) اس ہستی کا نام ہے جو کسی دوسری ہستی کے غیر کے طور پر مدرک ہوتی ہے۔ اور کسی زمانے میں بھی موجود نہ ہونا نفی کے محل کے سوا کچھ نہیں۔ پس اس نفی کے پرمان کو ادراک میں شامل کیا جا سکتا ہے اور نتیجے یا کنایے کے پرمان کو معقولیت کے ساتھ انومان کی ایک قسم خیال

[1] پرد یکش گری وجر۔ صفحات ۲۲۔

باب کیا جا سکتا ہے اور شبھ پرمان کو بھی معقولیت کے ساتھ استدلال کا ایک استخراجی جزو خیال کر سکتے ہیں۔

مقلدین رامانج اہل شنکر کی مانند پرمانوں کا بذات خود صحیح ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ بذاتِ خود صحیح ہونے (سوتتو) کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ یہ امر واقعہ کہ جو کسی نقص کی عدم موجودگی میں مبادی تعلم کا اجتماع ایک ایسا تعلم پیدا کرتا ہے۔ جو اس کی نوعیت کو ہو بہو ظاہر کرتا ہے[1]۔ جس طرح آنکھ جب کسی رنگین شئے کو دیکھتی ہے تو اس کے ساتھ تلازم رکھنے والے رنگوں اور صورتوں کو بھی دیکھا کرتی ہے۔ اس طرح یہ پرمان کسی شئے کے
۴۲۹ تعلم کے ساتھ اس تعلم کی صحت کا بھی یقین دلاتا ہے۔ مگر ذات ایزدی کو صرف شاستروں کی عبارات سے ہی ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ان عبارات کی معنی خیز طاقتیں خود ذاتِ باری سے براہ راست نمودار ہوتی ہیں۔ دراصل نفوسِ انفرادی کے تمام قوائے خدا سے ہی حاصل ہوتے ہیں لیکن انسانی ذہن کے نقائص سے ملوث ہونے کے باعث اسے ظاہر نہیں کر سکتے۔ اہل میمانسا کا یہ خیال غلط ہے کہ ویدوں کے تمام حصص میں صرف ویدک فرائض کے متعلق احکامات ہی پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ اعمال کے نتائج بالآخر برہم کو جاننے کی خواہش پیدا کر کے اس کے ذریعے نجات کے لئے قابلیت کو پیدا کرتے ہیں۔ پس اس نقطۂ نگاہ سے تمام فرائض کی بجا آوری کا آخری نشانہ حصول نجات ہے۔ جس شخص نے برہم کا کشف حاصل کر لیا ہے۔ اس کے لئے فرائض کی ادائی کوئی معنی نہیں رکھتی۔ کیونکہ برہم گیان ہی تمام اعمال کا آخری ثمرہ ہے۔ جس طرح مختلف اقسام کے بیج بوئے جا سکتے ہیں لیکن اگر بارش نہ ہو۔ تب یہ مختلف قسم کے بیج مختلف قسم کے درخت پیدا نہیں کر سکتے اسی طرح اعمال بذات خود اور خود بخود پھلوں کو پیدا نہیں کر سکتے۔ صرف رحمت ایزدی کی بدولت ہی اعمال اپنے مخصوص پھل لایا کرتے ہیں۔ اسی طرح اگرچہ ضروری فرائض تذکیۂ قلب اور خواہش نجات کی پیدائش کے لئے مطلوب ہوتے ہیں۔ مگر وہ بذات خود آخری نشانہ نہیں سمجھے جا سکتے۔ آخری مقاصد سچے گیان کے لئے خواہش پیدا کرنا اور انتہائی وصال باری ہیں۔

---

[1] پرکیشن گری وبر۔ ص۔ ۲۰۳۔

باب

رامانج اور بھاسکر کے خیالات کی تنقید

رامانج اور اس کے مقلدین کا نظریہ یہ ہے۔ کہ ارواح اور غیر ذی حیات دنیا خدا کے ساتھ اس کی صفات کے طور پر مربوط ہیں۔ صفات (وِشیشن) کا کام یہی ہے۔ کہ وہ اپنی موجودگی سے ایک شے کو دیگر مشابہ اشیا سے تمیز کرتی ہیں۔ چنانچہ جب ہم کہتے ہیں "رام جو وشِرتھ کا لڑکا ہے" تب "وشرتھ کے لڑکے" کی صفت رام کو دوسرے دو راموں بلرام اور پرشورام سے تمیز کرتی ہے۔ لیکن انفرادی ارواح اور غیر ذی حیات دنیا کو برہم کی صفات بتلانے سے کوئی ایسا مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ صفات برہم کو اپنی قسم کے کسی دیگر شخص سے تمیز نہیں کرتیں۔ کیونکہ مقلدین رامانج بھی ذی شعور ارواح۔ بے شعور دنیا اور ان دونوں پر حکمراں خدا کے سوا کسی اور مقولے کو تسلیم نہیں کرتے چونکہ برہم کو تمیز کرنے کے لیئے کوئی دوسری شے ہی موجود نہیں ہے۔ ارواح اور مادے کا تصور بھی بطور صفات ممیزہ کے بے سود معلوم ہوتا ہے۔ صفات کا دوسرا کام یہ ہے۔ کہ وہ جس جوہر سے تعلق رکھتی ہیں۔ وہ ان کی بدولت بہتر طور پر جانا جاتا ہے۔ صفات ایزدی کے طور پر ارواح اور مادے کا علم اسے بہتر طور پر جاننے میں ذرا معاون نہیں ہوسکتا۔

پھر دیکھیئے اگر خدا ارواح اور مادے سے تعلق رکھتا ہے۔ تب وہ اس نقائص سے بھی تعلق رکھتا ہے یہ سوال ہوسکتا ہے، کہ آیا برہم جس کے اندر ارواح اور مادہ ہستی رکھتے ہیں بے صفت ہے یا باصفت، صورت اول میں رامانجیوں کو اہل شنکر کی مانند ایک لاصفات ہستی کا وجود ماننا پڑے گا اور برہم کے اندر ایک ایسے جزو کا بھی اقرار کرنا پڑیگا جو لاصفات ہستی کے طور پر بذاتِ خود موجود ہے اگر برہم اپنے جزو ہوب ایک... میں لاصفات اور دوسرے جزو میں باصفات ہو۔ تب وہ صرف اپنے بعض اجزا میں جزوی طور پر علیم کل ہوگا۔ نیز اگر برہم کی منزہ اور لاتعلق ذات کو علیم کل مانا جائے۔ تب ایک برہم تو علم مطلق کے ساتھ تعلق رکھنے والا ہوگا اور دوسرا مادہ اور روح

۴۳۰

کے ساتھ مربوط ہوگا اور مشروط وحدتِ وجود کا مسئلہ غلط ثابت ہوگا۔ چونکہ برہم کی ذات منزہ ارواح اور مادے سے باہر ہے۔ تب ان دونوں کا کوئی اندرونی ناظم نہ ہونے کے باعث یہ خدا سے آزاد ہوں گے۔ اس نظریے کے مطابق خدا اپنے بعض اجزا میں اعلیٰ ترین اور پاکیزہ ترین صفات کے ساتھ تعلق رکھے گا۔ اور اپنے دوسرے اجزا میں نامکمل ارواح اور عالم مادی کی صفات سے آلودہ ہوگا۔ دوسری صورت میں یعنی اگر ارواح اور مادے سے تعلق رکھنے والا برہم وہ انتہائی حقیقت ہو جو مادہ اور ارواح کے ساتھ متصف ہے۔ تب وہ ایک کی بجائے دو اجزائے ترکیبی رکھے گا اور بطریق سابق وہ پاک اور ناپاک صفاتِ متبائنہ سے تلازم رکھنے والا ہوگا۔ نیز اگر خدا کو ایک وحدتِ مرکب مانا جائے۔ اور مادہ اور ارواح جو باہمی طور پر متمیز اور مختلف خیال کیے جاتے ہیں اگر اس کے اجزائے ترکیبی مانے جائیں اگرچہ وہ اپنی ذات میں ان سے مختلف ہے۔ تب یہ بات خیال میں لانی مشکل ہوگی۔ کہ ان حالات میں وہ اجزائے ترکیبی کیونکر بیک وقت خدا کے ساتھ ایک اور پھر بھی اس سے مختلف ہو سکتے ہیں[1]

نمبارک کے نظریے کی رو سے شری کرشن مالک (پربھو) اور انتہائی برہم (حقیقت) ہے اور وہ اس دنیا کا سہارا ہے۔ جو ارواح اور مادے سے مرکب ہے اور جو اس سے پیدا ہو کر اسی کے تابع ہیں۔ اور ایک منحصر ہستی رکھتے ہیں۔ جو اشیا ماتحت ہستی (پرتنتر ستو) رکھنے والی نہیں وہ دو قسم کی ہیں ایک تو ارواح جو اگرچہ جنم مرن میں سے گذرتی ہیں مگر اپنی ذات میں ابدی ہیں۔ دوسری قسم کی شے مادہ ہے۔ جو اس جسمانی بناوٹ کا مسالا ہے جو انھیں سہارا دیتی ہے۔ جن شاستروں میں دوئی کی تعلیم دی گئی ہے۔ وہ اس دوئی کی طرف اشارہ دیتے ہیں۔ جو برہم جو ایک بذاتِ خود قایم حقیقت واحد ہے اور ارواح اور مادہ جو منحصر ہستی رکھتے ہیں۔ ان کے درمیان پائی جاتی ہے اور وہ عبارات جو دوئی سے منکر ہیں۔ اس انتہائی حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ جو ایسی غیر منحصر ہستی رکھتی ہے جو ہر ایک قسم کی ہستیوں کا عمل مشترکہ ہے اور شاستروں کی جو عبارات منفی طریق سے نیتی نیتی کہکر برہم کی طرف اشارہ دیتی ہیں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ کس طرح برہم دیگر تمام

[1] پرمکش گرنتھ۔ جلد ۔ ص ۳۲۲۔

اشیا سے مختلف ہے یا بالفاظ دیگر برہم کی طرح مادہ اور ارواح سے جو شرائط مادی سے مشروط ہیں۔ مختلف ہے۔ پس اسی طرح برہم وہ ہستی مطلق ہے۔ جو تمام نیک اور شریفانہ صفات کا گھر ہے اور ان تمام ہستیوں سے مختلف ہے۔ جو منحصر وجود رکھتی ہیں جیسا کہ پہلے بتلایا گیا ہے۔ موحدانہ عبارات یہ ظاہر کرتی ہیں۔ کہ مادی دنیا اور لاتعداد ارواح منحصر وجود رکھنے کے باعث برہم سے الگ ہستی نہیں رکھ سکتے اور ان معنوں میں اس کے ساتھ واحد ہیں نیز ان کی ہستی کا جوہر بھی برہم میں ہے (بروہماتمتو)۔ جو ان کے جزو کل میں نفوذ کیئے ہوئے ہے۔ اسی پر ان کا سہارا اور اسی میں ان کی بود ہے۔ اور وہ ہمیشہ اسی کے مقبوض اور تابع رہتے ہیں۔ جس طرح تمام انفرادی اشیا صراحی۔ پتھر وغیرہ کے متعلق کہا جا سکتا ہے، کہ ان سب کے جزو کل میں ان کے مادی ہونے کے باعث ان میں مادیت (درویتو) سرایت کیے ہوئے ہے۔ اسی طرح ارواح اور مادے کو اس سچائی کی بنا پر برہم کہ سکتے ہیں۔ کہ ان میں برہم ان کی اندرونی ہستی کے طور پر نفوذ کیے ہوئے ہے۔ لیکن جس طرح ان انفرادی اشیا میں سے کسی ایک کو بھی بذاتِ خود مادیت نہیں کہ سکتے۔ اسی طرح ارواح اور مادے کو بھی برہم کے ساتھ ایک نہیں کہا جا سکتا۔

مقلدین بھاسکر کا یہ دعوئی غلط ہے۔ کہ انفرادی ارواح اسی حد تک باطل ہیں جہاں تک کہ وہ پاک برہم پر اُپادھی (تحدید) لگنے کے باعث نمود بے بود رکھتی ہیں۔ اُن شرائط (اُپادھیوں) کی ماہیت کو سمجھنا ممکن نہیں۔ جو برہم پر عاید ہوتی ہیں۔ اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ ذاتی فرد برہم پر ان شرائط کے عاید ہونے سے ظہور میں آتا ہے جس کی وجہ سے برہم بہیئت کلی انفرادی روح معلوم ہونے لگتا ہے۔ یا جس کے باعث برہم ٹکڑے ٹکڑے ہو کر انفرادی روح یا شرائط سے مشروط طور پر برہم معلوم ہوتا ہے یا خود شرائط ہی فرد کے طور پر نظر آتی ہیں۔ برہم متجانس الا جزا اور لاتغیر ہونے کے سبب ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اگر ایسا ہو بھی سکتا۔ تب بھی انفرادی ارواح اس تفرقے کے نتایج ہونے کے باعث زمانے میں آغاز رکھتی ہوئی ابدی نہ ہوتیں اور یہ بات تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ اس نظریے کی رُو سے برہم اتنے ہی اجزا میں متفرق ہوگا جتنی کہ ارواح موجود ہیں۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ شرائط سے

باب

مشروط اجزائے برہم انفرادی ارواح معلوم ہوتے ہیں۔ تب برہم ان تمام حالات کے نقائص سے متاثر ہوگا۔ جو اسے انفرادی ارواح کی پیدائش کے لئے اجزا میں بدل سکتے ہیں۔ مزید براں حالات کی تغیر پذیر فطرت کے باعث روحوں کی فطرت مختلف ہوگی اور اس طرح پر وہ خود بخود مقید اور آزاد ہونے کے قابل ہوں گی۔ اگر حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ برہم بھی متغیر ہوتا ہو۔ تب برہم کو بے اجزا یا ساری کل کہنا غلط ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ برہم اپنی کلیت میں ہی شرائط سے مشروط ہو جاتا ہے۔ تب ایک پہلو پر تو کوئی پاک اور برتر برہم نہ ہوگا اور دوسرے پہلو پر جملہ اجسام میں ایک ہی آتما ہوگا۔ نیز اگر افراد کو برہم سے بالکل ہی مختلف خیال کیا جائے۔ تب یہ دعویٰ کہ وہ برہم کے مشروط ہونے سے نمودار ہوتے ہیں۔ ترک کرنا پڑے گا۔ اور اگر یہ کہا جائے۔ کہ خود شرائط ہی افراد ہیں۔ تب یہ نظریہ چارواکوں کی مانند مادہ پرستی کا ہوگا۔ یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ شرائط برہم کی فطری صفات مثلاً علم مطلق وغیرہ کو ہی ڈھانکتی ہیں۔ کیونکہ یہ صفات ذاتی ہونے کے باعث رفع نہیں کیجا سکتیں، نیز اس بارے میں سوالات اٹھ سکتے ہیں، کہ برہم کی یہ ذاتی صفات برہم سے مختلف ہیں یا نہیں، یا کیا یہ اختلاف در وحدت کا معاملہ ہے۔ وہ برہم سے مطلقاً مختلف ہو نہیں سکتیں کیونکہ اس کے معنی تو اقرار ثنویت ہوں گے۔ اور نہ ہی وہ برہم کے ساتھ ایک ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ اس حالت میں وہ برہم کی صفات نہ ہوں گی۔ اگر یہ اس کی اپنی ذات ہو۔ تب یہ چھپائی نہیں جا سکتی۔ کیونکہ اس صورت میں برہم اپنا تمام علم مطلق کھو بیٹھے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ وحدت میں اختلاف کا معاملہ ہے۔ تب اس کے معنی مذہب نمبارک کی قبولیت ہوں گے۔

۴۳۲

مزید براں اگر یہ کہا جائے کہ علم مطلق وغیرہ نام نہاد صفاتِ ذاتی بھی شرائط کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ تب یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ یہ شرائط برہم سے مختلف ہیں یا اس کے ساتھ ایک ہیں۔ دوسری صورت میں ان کے اندر اس امر کی قابلیت ہی نہ ہوگی۔ کہ برہم میں کثرت پیدا کریں۔ پہلی صورت میں یہ پوچھا جا سکتا ہے، کہ آیا وہ خود بخود ظل پذیر ہوتی ہیں۔ یا کسی اور ہستی یا برہم کے ذریعے؟ پہلے نظریے پر تو خود ہری کا اعتراض ہو سکتا ہے۔ اور دوسری صورت میں لامحدود دور لازم ہوگا۔ تیسری حالت میں استدلال دوری عاید ہوگا۔

مزید براں اس نظریے میں برہم کے ابدی ہونے کے باعث اس کی حرکت پذیری بھی ابدی ہوگی اور کسی وقت بھی عمل شرائط بند نہ ہو سکنے سے نجات محال ہو گی شرائط کو باطل۔ غیر حقیقی اور غیر موجود نہیں کہہ سکتے۔ ورنہ اس کے معنی مسلک نمبارک کی قبولیت ہوں گے[1]

علاوہ ازیں یہ سوال ہوسکتا ہے، کہ آیا شرائط کا عاید ہونا بعض اسباب پر منحصر ہے یا وہ بلا سبب عمل پذیر ہوتی ہیں۔ پہلی صورت میں لامحدود دور لازم آتا ہے۔ اور دوسری حالت میں نجات یافتہ ارواح بھی پھر مقید ہو سکتی ہیں۔ نیز یہ سوال بھی ہوسکتا ہے کہ آیا علم مطلق وغیرہ صفات جو برہم سے تعلق رکھتی ہیں۔ سارے برہم میں سرایت کئے ہوتی ہیں یا اس کے خاص خاص اجزا سے متعلق ہوتی ہیں۔ پہلے نظریے میں اگر برہم کی صفات کلی طور پر ڈھنک جائیں تب تو نجات کا امکان ہی نہیں رہتا اور سارے شعور پر جہالت چھا جانے کے باعث بالکل ہی تاریکی یا اندھاپن ہوگا دوسرے نظریے کی رو سے برہم کا علم مطلق صرف اس کی ایک صفت یا جزو ہونے سے برہم کی بہ ہیئت مجموعی کوئی اہمیت نہیں رہ جاتی بھاسکر کے طریق کی پیروی کرتے ہوئے۔ یہ پوچھا جاسکتا ہے، کہ آیا نجات یافتہ ارواح جداگانہ ہستی رکھتی ہیں یا نہیں۔ اگر پہلی بات مانی جائے اور اگر شرائط کے منہدم ہونے پر بھی انفرادی روح اپنی جداگانہ ہستی کو برقرار رکھتی ہے۔ تب اس خیال کو خیرباد کہنا پڑے گا۔ کہ اختلافات شرائط کے سبب پیدا ہوا کرتے ہیں۔ اگر بحالت نجات ارواح کی خصوصیت برقرار نہیں رہتی۔ تب نوان کی اصل روح ختم ہو جاتی ہے اور یہ بات شنکر کے مسئلۂ مایا سے ملتی جلتی ہو گی جس کی رو سے مانا جاتا ہے، کہ خدا اور ارواح دونوں کی ذات غیر فانی ہے۔

یہ فرض کرنا غلط ہے، کہ افراد وہ اجزا ہیں جن سے برہم بنتا ہے۔ کیونکہ اجزا سے مرکب ہونے کی حالت میں برہم خود فانی ثابت ہوگا۔ جب شاستر دنیا اور ارواح کو برہم کے اجزا بتلایا کرتے ہیں۔ تب ان کی تاکید زیادہ تر اس بات پر ہوا کرتی ہے، کہ برہم غیر محدود ہے اور دنیا اس کے مقابلے میں بہت ہی صغیر ہے۔ یہ خیال کرنا بھی مشکل ہے۔ کہ کس طرح نفوس یا انتہ کرن برہم کو محدود کرنے والی شرائط کے طور پر عمل کر سکتے ہیں۔

---

[1] پیکش گری وجر۔ ص۔ ۳۵۸۔

باب۱۸ برہم ان نام نہاد شرائط کو اپنی ذات کی کانٹ چھانٹ کرنے کی اجازت ہی کیونکر دے سکتا ہے؟ وہ انفرادی ارواح کی پیدائش کے لئے یہ شرائط پیدا نہ کر سکتا تھا۔ کیونکہ ان شرائط کے وجود میں آنے سے پہلے یہ ارواح موجود نہ تھیں۔ پس بھاسکر کا یہ عقیدہ کہ برہم کی وحدت اور امتیاز کا تصور ان شرائط کے عمل پذیر ہونے سے پیدا ہوتا ہے بالکل ہی باطل ہے۔

نمبارک کے نظریے کے مطابق برہم اور جیو کے درمیان جو وحدت اور اختلاف موجود ہے۔ وہ قدرتی (سوبھارک) ہے اور شرائط کے باعث (اوپادھک) نہیں جیسا کہ بھاسکر خیال کرتا ہے۔ سانپ کا کنڈل لیے سانپ سے جیسا کہ وہ بذات خود مختلف ہوتا ہے لیکن پھر بھی اس کے ساتھ ان معنوں میں ایک ہوتا ہے، کہ کنڈل ایک معلول ہے وہ سانپ پر جیسا کہ وہ ہے منحصر اور اس کا مقبوض ہوتا ہے اور وہ سانپ کی فطرت سے جیسی کہ وہ ہے۔ کوئی جداگانہ وجود نہیں رکھتا۔ یہ کنڈل سانپ کی طویل صورت میں صرف غیر متفرق حالت میں پایا جاتا ہے مگر دکھلائی نہیں دیتا ہے اور یہ سانپ کے سوا کچھ نہیں جو اس کے ہر جزو میں سرایت کئے ہوئے کلی طور پر اس کا سہارا ہے۔ اسی طرح ارواح اور مادے کی کائنات بھی اپنے ایک پہلو میں برہم کے ساتھ بالکل ہی ایک ہے۔ کیونکہ یہ بالکل اسی کے سہارے موجود ہو کر۔ اسی پر ہی بالکل منحصر اور اپنے ہر جزو میں اسی کے زیر اثر ہے۔ اور اس پر بھی دوسرے اعتبار سے اپنے تمام ظہورات و اعمال مرئی میں اس سے مختلف ہے۔ دوسری مثال جس کے لیے مقلدین نمبارک اسی بات کی توضیح کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ سورج اور اس کی شعاعوں کی ہے جو اس کے ساتھ بیک وقت ایک بھی ہوتی ہیں اور اس سے مختلف بھی دکھائی دیتی ہیں۔

۴۴۵ اس نظریے اور اپادھیوں کے نظریے میں یہ فرق ہے کہ جہاں موخر الذکر یہ خیال کرتے ہیں، کہ ارواح اور مادہ برہم کی ذات کو مشروط کرتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے اس کے ساتھ ایک ہیں۔ مسبوق الذکر نظریہ رکھنے والے اس بات کی تردید کرتے ہیں، کہ ارواح اور مادہ برہم کی ذات میں ایک پائدار تبدیلی پیدا کرتے ہیں۔

حقیقتِ عالم

مقلدین شنکر کہتے ہیں، کہ اگر دنیا جو اپنی ماہیت میں معلول ہے۔ حقیقی ہوتی۔

تب برہم کی معرفت حاصل ہونے پر ردّ نہ ہو سکتی۔ اور اگر یہ موہوم ہوتی تب یہ ہمارے حواس کے روبرو نمودار نہ ہوتی۔ مگر دنیا ہمارے حواس کے سامنے نمودار ہوتی ہے اور ردّ بھی ہو سکتی ہے۔ اس لئے یہ ایک ناقابل تعریف فطرت رکھتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ دنیا باطل ہے۔ لیکن اس طرح ناقابل تعریف ہونے کے معنی کیا؟ اس کے معنی خرگوش کے موہومہ سینگ کی مانند عدم مطلق بھی نہیں ہو سکتے۔ نہ اس کے معنی وجود مطلق کے ہو سکتے ہیں کہ اس کو وہ کہا جا سکے۔ لیکن تمام اشیا یا تو موجود ہوتی ہیں یا غیر موجود۔ کیونکہ موجود اور غیر موجود سے مختلف اور کوئی تیسرا مقولہ ہی نہیں ہے۔ یہ کوئی ایسی شئے بھی نہیں ہو سکتی۔ جس کی کوئی تعریف ہی نہ ہو سکے کیونکہ اسے ناقابل تعریف کہنا بھی تو ایک طرح کی تعریف ہے۔ اسے وہ شئے بھی نہیں کہہ سکتے۔ جو نیستی کا محل نہ ہو۔ کیونکہ موہومہ ہستیوں میں بھی یہ بات نہیں پائی جاتی اور برہم بھی جسے موجود سمجھا جاتا ہے۔ اور جو بالکل لاصفات ہے۔ کسی حقیقی ہستی کا محل نہیں ہے۔ کیونکہ بذات خود ہست ہے اور کسی دوسری ہستی کا محل نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہم ظواہر باطلہ کا محل ہے۔ تو یہ بات نام نہاد ناقابل تعریف کے متعلق بھی درست ہوگی۔ برہم کسی ایسی شئے کا محل نہیں ہے۔ جو اس کی مانند ہی درجۂ ہستی رکھتی ہو۔ اور نہ ہی اس کی یوں تعریف کی جا سکتی ہے۔ کہ وہ موجود یا غیر موجود کا محل نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی شئے ایسی نہیں ہے۔ جو عدم مطلق کا سہارا ہو۔ موہومہ شئے بھی اپنی نیستی کا محل نہیں ہوا کرتی۔ مزید براں چونکہ برہم اور وہی شئے دونوں ہی لاصفات ہیں۔ وہ خود ہی اس شئے کا محل خیال کیے جا سکتے ہیں جو ہست بھی ہے اور نیست بھی۔ اور اسی وجہ وہ خود ہی ناقابل تعریف سمجھے جا سکتے ہیں۔

یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ناقابل تعریف ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس کے متعلق کوئی بیان نہیں دیا جا سکتا کہ وہ "ایسا ہے" یا "یہ ایسا نہیں"۔ کیونکہ خود برہم کے متعلق ایسا کوئی بھی تسلی بخش بیان نہیں دیا جا سکتا۔ اس طرح برہم اور ناقابلِ تعریف کے درمیان کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ناقابل تعریف وہ ہے کہ جس کی ہستی کے متعلق کوئی شہادت نہ دی جا سکے۔ یہی بات برہم کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے۔ کیونکہ برہم کے لاتصور جوہر پاک ہونے کے باعث اس کی ہستی کو کسی ثبوت سے ثابت نہیں کر سکتے۔

اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ ناقابل تعریف وہ ہے جو نہ ہست ہے اور نہ نیست۔ تب ان دونوں اصطلاحوں کے معنی ناقابلِ فہم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ہستی کے معنی

باب ۲۹ بطور ایک جماعتی تصور کے "وجود" نہیں ہیں کیونکہ ایسا تصور نہ تو برہم میں موجود ہے اور نہ ظہور عالم میں پایا جاتا ہے۔ ہستی کو علتی تاثیر بھی نہیں کہ سکتے اور نہ وہ شے جو کبھی رد نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی نیستی کی تعریف کیجا سکتی ہے کہ وہ رد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ظہور عالم جو رد ہو سکتا ہے نیست نہیں سمجھا جاتا۔ ہستی اور نیستی کی تعریف بھی کیجا سکتی ہے کہ وہ جو ثابت ہو سکتی ہے اور جو ثابت نہیں ہوتی۔ مزید براں یہ بھی نہیں کہ سکتے۔ کہ ظہور عالم ان تمام اشیا سے مختلف ہے۔ جنھیں ہست یا نیست کہا جا سکتا ہے کیونکہ اسے ایک عملی حقیقت مانا جاتا ہے (ویوہارک ستا)۔ اور یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ کسی شے کی فطرت کی تعریف ہست یا نیست کے طور پر ٹھیک طرح نہ کی جا سکے۔ تو وہ بالکل ہی غیر حقیقی ہوگی (اواستو)۔ اگر کسی شے کو بطور ہست یا نیست کے ٹھیک طرح بیان نہ کیا جا سکے۔ تب اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہ غیر حقیقی ہے۔ اودیا کے انتہائی خاتمے کی ماہیت کو نہ ہست کہا جا سکتا ہے اور نہ نیست۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ کہ اودیا کا خاتمہ بھی غیر حقیقی اور ناقابل تعریف ہے۔

اور صرف اسی بیان سے کہ یہ دنیا علم کے ذریعے رد ہو سکتی ہے۔ اس کا بُطلان ثابت نہیں ہوتا۔ یہ فرض کرنا غلط ہے۔ کہ علم صرف جہالت باطلہ کو مٹاتا ہے۔ کیونکہ علم تو اپنی ہی نفی کو مٹا دیتا ہے۔ جو اس کی مانند ماقبہ رکھتی ہے کسی ایک شے مثلاً ۴۳۷ صراحی کا علم کسی دوسری شے کے علم سے دُور ہو جایا کرتا ہے۔ تحت الشعوری ارتسامات (سنسکار) شناخت سے مٹ جاتے ہیں۔ اور دنیوی اشیا کے نقائص کے علم سے الفت دور ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نیک اعمال گناہوں کو مٹا دیتے ہیں۔ زیر بحث معاملے میں بھی فرض کیا جا سکتا ہے۔ کہ صرف برہم گیان نہیں بلکہ اس کی ذات کا مراقبہ ہی دنیا کے متعلق تصورات باطلہ کو دور کرتا ہے۔ اس طرح اگر قید حقیقی بھی ہو۔ تو بھی برہم کی ذات پر مراقبہ کے ذریعے اس کے کٹنے پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا اگر شاستر ایسی تعلیم دیتے ہوں۔ کسی بھی جائز مفروضے سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا۔ کہ جو شے بھی کٹ سکتی ہے یا رفع ہو سکتی ہے وہ ضرور باطل ہوتی ہے اور یہ بات تجربے کی بنا پر معلوم العام ہے کہ جو شے مٹاتی ہے اور جو شے مٹتی ہے وہ دونوں یکساں مرتبۂ ہستی رکھتی ہیں۔ اگر برہم کا عرفان دنیوی نظریے کو مٹا سکتا ہے۔ تب تو وہ نظریہ بھی لازمی طور پر حقیقی اور درست ہوگا۔ چونکہ علم اور معروض علم ایک ہی

باب ۲۱ مرتبۂ وجود رکھتے ہیں اور نیز وہ محل جس کے اندر نقائص واقع ہوتے ہیں۔ ایک ہی درجہ ہستی کے ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح برہم اور اگیان ایک ہی مرتبۂ ہستی رکھنے سے مساوی طور پر حقیقی ہیں۔

علاوہ بریں جسے اگیان کہا جاتا ہے اگر وہ صرف علم باطل ہے۔ تب جبکہ یہ کشف ذات سے دور بھی ہو چکا ہو۔ اس امر کی کوئی وجہ ہی نہیں کہ وہ جیون مکتی یا سنت پن میں بھی برقرار رہ سکے۔ پس صرف یہ امر واقعہ کہ کوئی شئے علم سے دور ہو سکتی ہے۔ اس شئے کا بطلان ثابت نہیں کرتا۔ وہ صرف علم کے ساتھ اس کے تضاد کو ظاہر کرتا ہے۔ قید کسی طرح کے علم سے نہیں بلکہ رحمتِ ایزدی سے دور ہوتا ہے[1]۔ صحیح علم کا صرف یہی کام ہے کہ وہ بندھن (قید) کی گانٹھ کاٹنے کے لئے برہم کو اپنی رحمت نازل کرنے کے لیے جگا دے۔

نیز تمام شاستر اس بارے میں ایک زبان ہیں، کہ جو دنیا ہم اپنے اردگرد پاتے ہیں۔ برہم ہی اس کی حفاظت کرتا ہوا اسے برقرار رکھتا ہے۔ اگر دنیا صرف ظہور باطل ہوتی۔ تب یہ کہنا کوئی معنی نہ رکھتا۔ کہ برہم اسے برقرار رکھتا ہے۔ اسے اس شئے کی حفاظت اور برقراری کے لیے راغب نہ کیا جا سکتا۔ جو باطل اور غیر حقیقی ہے۔ اگر خود برہم کو ہی جہالت کے زیر اثر مانا جائے۔ تب وہ برہم کہلانے کے لایق ہی نہیں ہے۔

قدیم طریق مناظرہ کی تقلید کرتے ہوئے مادھومکند کہتا ہے۔ کہ دنیا کے متعلق جس بطلان کا اعلان کیا جاتا ہے۔ وہ کبھی ثابت کیا یا سمجھا یا نہیں جا سکتا۔ دنیا کے ۴۳۸ بطلان کے ثبوت میں ایک یہ دلیل دی جاتی ہے، کہ یہ ایک دِرشیہ ہے یعنی جانی جا سکتی ہے اور ایک عقلی حالت کا معروض ہے۔ لیکن اگر ویدانت کی عبارات برہم کی ذات کی طرف اشارات دیتی ہیں۔ تب ان عبارات کے معنی کا سمجھنا اور محسوس کرنا لازمی طور پر برہم کی ذات کے متعلق یہ تصور رکھے گا۔ کہ وہ اس کا معروض ہے اور اس طرح خود برہم ہی ایک عقلی حالت کا معروض ہونے سے باطل ثابت ہو گا۔ اگر یہ کہا جائے، کہ برہم ایک عقلی حالت کا معروض صرف ایک مشروط حالت میں ہو سکتا ہے۔ اور مشروط

[1]۔ پریکش گری وجر۔ ص۔ ۲۸۸۔

باب ۲۸

برہم مسلمہ طور پر باطل ہوتا ہے تب اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ برہم اپنی منزہ حالت میں کبھی ظہور پذیر نہیں ہوتا اس پاکیزگی کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اگر برہم ان شاستروں کی عبارات کے مطابق جو اس کی ذات کو بیان کرتی ہیں۔ ایک عینی حالت کے ذریعے اپنی پاکیزگی میں خود اظہاری نہیں کر سکتا۔ تب یہ بذاتِ خود روشن نہیں ہے۔ اور اگر وہ ایسی حالت کے ذریعے اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ تب وہ ذہنی حالت کے ذریعے قابلِ اظہار ہونے کے باعث باطل ہوگا۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کہ چونکہ جو کچھ بھی ناپاک ہے۔ وہ خود بخود روشن نہیں ہوا کرتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ جو کچھ پاک (شدھم) ہوتا ہے وہ بذاتِ خود منور ہوتا ہے، کیونکہ ایک پاک ذات کے بالکل ہی لاتعلق ہونے سے نہ تو اس کی طرف کوئی اشارہ دیا جا سکتا ہے اور نہ اسے منفی لزوم کے ذریعے جانا جا سکتا ہے۔ پس جو ناپاک ہے۔ وہ بذات خود ایک مثبت ہستی کے طور پر جانا جاتا ہے نہ کہ پاک کے مقابلے میں۔ کیونکہ ایسے علم کے معنی علمِ پاکیزگی ہوں گے۔ پس اگر بذاتِ خود منور ہونے کی صفت کو پاکیزگی کی متضاد ناپاکیزگی ماننے سے انکار نہ کیا جائے۔ تب بذاتِ خود منور ہونے کو پاکیزگی کی صفت بھی نہیں کہ سکیں گے۔ مزید براں اگر پاک برہم کو کبھی عقلاً سمجھنا محال ہو سکتا تب کوئی نجات نہ ہوگی یا صرف مشروط برہم کے ساتھ ہی نجات ہوگی۔

اگر تمام چیزوں کو برہم میں مفروض خیال کیا جائے۔ تب ان اشیا کے جاننے پر منزہ برہم بھی جانا جائے گا۔ اپنشد بھی کہتے ہیں، کہ برہم من اور عقلِ تیز سے جانا جاتا ہے۔ ان میں ایسے جملے بھی ہیں۔ جو اعلان کرتے ہیں کہ منزہ برہم ہی دھیان کا مفروض (وشے) ہوتا ہے۔

اور اگر ادراکِ تفہیم جو بطلان ثابت کرتا ہے۔ شعور کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ تب چونکہ یہ مانا جاتا ہے، کہ شعور منزہ وہم کے ذریعے تعلق اختیار کرتا ہے تو اس پر بھی مُدرک ہونے کا الزام عاید ہوگا اس خصوص میں یہ امر خیال میں لانا مشکل ہے۔ کہ کس طرح برہم جو اگیان کے ساتھ کوئی تضاد نہیں رکھتا۔ اگیان کے خلاف کیونکر مخالفانہ اثر رکھ سکتا ہے۔ جب کہ وہ ایک ذہنی حالت یا برتی کے ساتھ تعلق رکھتا ہو۔ یہ فرض کرنے کی بجائے تو یہ خیال کرنا ہی بہتر ہوگا، کہ خود موضوع ہی اپنی جہالت کے خلاف اثر حاصل کر لیتا ہے۔

۳۲۹

جب کہ وہ ایک ایسی ذہنی حالت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے جو اس کی مانند ما فیہ رکھتی ہو۔ اس مفروضے کی بنا پر مُدرک ہونے کی قابلیت اس شعور کے تعلق میں نہیں پائی جاتی۔ جو ذہنی حالت سے مشروط ہو۔ کیونکہ شرط کا اثر معروض پر ہوا کرتا ہے نہ کہ شعور پر۔ اس طرح یہ بات فرض کیجا سکتی ہے، کہ ایک شے اپنے ہی ما فیہ والی ذہنی حالت کے ذریعے قابلِ ادراک ہوجاتی ہے۔ یہ فرض کرنا کہ ایک ذہنی حالت یا ورِتّی کا شعور پر عکس پڑنا لازمی امر ہے۔ غیر ضروری ہے۔ کیونکہ یہ بات خیال میں آسکتی ہے، کہ خود ذہنی حالت سے ہی جہالت دور ہوجایا کرتی ہے۔ ایک شے اسی وقت جانی جاتی ہے جب کوئی ذہنی حالت اس کی نمایندگی کرتی ہو۔ اور کسی شے سے آگاہ ہونے کے لیے ضروری نہیں ہے، کہ ذہنی حالت یا خیال یا نقشہ شعور میں منعکس ہو۔ نیز اگر برہم اپنا معروض آپ نہیں ہو سکتا۔ تب اسے بذاتِ خود منور نہیں کر سکتے کیونکہ بذاتِ خود روشن ہونے کے یہی معنی ہیں کہ یہ خود پر بذاتِ خود ظاہر ہے اور اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ برہم اپنا معروض آپ ہے۔ اگر اس شے کو جو اپنا معروض آپ نہ ہو۔ بذاتِ خود منور خیال کیا جا سکتا ہے تب تو اشیائے مادی کو بھی بذاتِ خود منور کہنا پڑے گا۔ مزید براں لاتفرقہ برہم میں اس ذات سے الگ اس میں بلا واسطہ یا بذاتِ خود منور ہونے کا امکان ہی نہیں ہے۔

موحدانہ نظریے کے مطابق آتما کو علم محض مانا جاتا ہے جو نہ معروض ہے اور نہ موضوع۔ لیکن جو شے نہ معروض رکھتی ہو اور نہ کوئی موضوع۔ اسے علم کہنا مشکل ہے کیونکہ علم وہ ہے۔ جو اشیا کو نمودار کرتا ہے۔ اگر اس شے کو جو اشیا کو ظاہر اور نمودار نہیں کرتی۔ علم کا نام دیا جائے۔ تب تو ایک صراحی کو بھی علم کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اور قدرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اگر علم کو آتما کے ساتھ ایک مانا جائے۔ ایسا علم صحیح ہوتا ہے یا غیر صحیح۔ اگر وہ صحیح ہوتا ہو۔ تب تو اگیان بھی جو علم کے ذریعے جھکتا اور نمودار ہوتا ہے۔ صحیح متصور ہوگا اور اگر غیر صحیح ہوتا ہے۔ تب اس کا باعث کچھ نقائص ہوں گے اور آتما میں اس قسم کے نقائص کا امکان ہی نہیں ہے۔ اور اگر یہ علم نہ غلط ہوتا ہے۔ اور نہ صحیح۔ تب تو یہ علم ہی نہیں ہے اور اگر ظہور عالم ایک دھوکہ ہے۔ تب یہ لازمی طور پر برہم میں مفروض ہوگا۔ اور اگر برہم ایک ہو ہم دھوکے کا محل ہو تب وہ ایک ایسی ہستی ہوگا۔ جو عام طور پر معلوم ہے مگر تفاصیل

۴۴۰

باب ۲۲

کے لحاظ سے نامعلوم ہے۔ مگر برہم ایسی ہستی ہی نہیں ہے۔ جس کے متعلق ہم عام یا خاص علم رکھ سکیں۔ اس لئے برہم کو کسی وہم کا محل خیال نہیں کیا جاسکتا۔ اس بارے میں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے۔ اگر دنیا غیر موجود ہوتی۔ تب وہ شعور میں نمودار نہ ہوسکتی۔ موہومہ اشیا کا کسی کو احساس نہیں ہوا کرتا۔ یہ دلیل کہ ایک موہومہ سانپ بھی ڈر کا موجب ہوسکتا ہے۔ نادرست ہے۔ کیونکہ یہ موہومہ سانپ نہیں جو خوف پیدا کرتا ہے۔ بلکہ سانپوں کا واقعی علم اس ڈر کا موجب ہوتا ہے۔ بچہ ایک واقعی سانپ پر ہاتھ پھیرنے سے بھی نہیں ڈرا کرتا کیونکہ وہ سانپوں اور ان کی ضرر رسانی کی صفت کا علم نہیں رکھتا۔ خوابات کو بھی ایشور کی حقیقی تخلیقات ماننا پڑتا ہے۔ انھیں موہومہ ظہورات نہیں کہ سکتے۔ یہ دلیل کہ خوابات اس لئے باطل ہوتے ہیں، کہ انھیں صرف نائم ہی دیکھا کرتا ہے۔ اور اس کے قرب میں موجود لوگ بھی انھیں نہیں دیکھتے۔ غیر صحیح ہے۔ کیونکہ خیالات اور جذبات بھی جنھیں ایک شخص محسوس کرتا ہے۔ دوسرے شخص کے احساس میں نہیں آیا کرتے[1]

اس لیے دنیا برہم کے اوپر وہمی طور پر عاید کی ہوئی نہیں۔ بلکہ برہم کی مختلف طاقتوں کا واقعی ظہور ہے۔ اس نظریے کا سانکھیہ کے نظریے سے یہ اختلاف ہے، کہ جبکہ سانکھیہ بعض حقایق میں کلیۃً تغیر کا قائل ہے۔ مقلدین نمبارک برہم کی مختلف طاقتوں کے قلب ماہیت میں اعتقاد رکھتے ہیں۔ خود برہم کبھی متغیر اور متبدل نہیں ہوتا۔ صرف اس کی طاقتوں میں تغیر واقع ہوتا ہے اور اس تغیر سے ہی دنیا ظہور میں آتی ہے[2]

یہ توجیہ کہ دنیا کی پیدایش مایا میں برہم کے عکس یا مایا سے مشروط ہوجانے کا نتیجہ ہے۔ غلط ہے۔ چونکہ مایا ایک بالکل ہی مختلف قسم کی حقیقت ہے۔ اس میں برہم کا کوئی عکس ممکن نہیں ہے اور نہ ہی وہ اس سے محدود اور مشروط ہوسکتا ہے۔ خواب کی رسّی سے ایک چور کو باندھا نہیں جاسکتا۔

ون مالی مشر

ون مالی مشر برندابن سے تین میل کے فاصلے پر ایک گانوں تری یگ کا رہنے والا

---

[1] پرکش گری وجر۔ ص ۴۲۰۔ [2] پرکش گری وجر۔ ص ۴۲۹۔

باب ۲۳

بھارد واج خاندان سے ہوا ہے۔ وہ اپنی تصنیف ویدانت سدھانت سنگرہ میں جسے شرتی سدھانت سنگرہ بھی کہا جاتا ہے۔ مدرسۂ نمبارک کے بعض اہم مسائل بیان کرتا ہے۔ یہ کتاب کاریکاؤں کی صورت میں لکھی گئی ہے اور اس کی شرح بھی دیگئی ہے جو برہم سوتر پر نمبارک کی تفسیر اور اس تفسیر پر دیگر تفاسیر مبنی ہیں۔

۴۴۱

وہ اُن اشیا کی الفت کو غم کی موجب بتلاتا ہے۔ جو آتما سے باہر ہیں۔ غم کی ضد خوشی ہے[۱] تمام کام جو کسی خود غرضانہ مقصد کے حصول کے لیے کیے جاتے ہیں۔ ایسے تمام اعمال کا ارتکاب جو وید کے احکام کے خلاف ہیں۔ اور ان فرائض کی عدم ادائی جنھیں وید لازمی بتلاتے ہیں۔ گناہ ہیں۔ اس کے خلاف وہ تمام اعمال جو خدا کی خوشی کے موجب ہوتے ہیں۔ وہ نیکی پیدا کرتے ہیں یہ ایزدی طاقت ہے جو تمام نیکی اور بدی کی جڑ میں کام کر رہی ہے۔ بدی کا کام ہم سے ایزدی طاقتوں کو چھپا لینا ہے یہ اودیا (جہالت) واقعی اور مثبت ہے اور مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے۔ یہ غلطی اور دھوکا پیدا کرتی ہے۔ جس میں ہم مبتلا ہو کر ایک شے کو کچھ اور ہی اور سمجھنے لگتے ہیں اور یہ علم باطل ہی دوبارہ جنم کا موجب ہوتا ہے[۲]۔ یہ اودیا مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے اسی اودیا کے اثر سے ہی انسان کو اپنی مقبوضات کے ساتھ دل لگتا ہوا انھیں "میری" کہنے لگ جاتا ہے اور انفرادی آزادی کا تجربۂ باطل حاصل کرتا ہے۔ حقیقت میں تمام اعمال خدا کی طرف سے صدور پاتے ہیں اور جب کوئی شخص اس حقیقت کو جان لیتا ہے۔ وہ پھر کسی شے کے ساتھ بھی دل بستگی نہیں رکھتا اور نہ ہی وہ اپنے اعمال کے اثمار کی امید رکھتا ہے۔ اودیا ذہن اور اس کے سکھ دکھ کے تجربات کو پیدا کرتی ہے۔ نیز یہ ایسی الفت باطلہ پیدا کر دیتی ہے۔ جس کی وجہ سے روح اپنے تجربات کو اپنا خیال کرتی ہوئی اس قابل نہیں رہ جاتی۔ کہ وہ اپنی ذات کو پاک علم و سرور کے طور پر جان سکے۔ صرف ودیہہ مکت لوگ ہی اس حالت کا لطف اٹھایا کرتے ہیں۔ اور جو لوگ ابھی جیون مکتی اور ستن پن کی حالت میں ہیں وہ صرف

---

[۱] ۔ شرتی سدھانت سنگرہ ۔ ۱ ۔ ۹ ۔ ۱۰ ۔ ۱۱

[۲] ۔ " " ۱ ۔ ۱۵ ۔

اس کا جزوی تجربہ حاصل کرتے ہیں۔ جہالت سے پیدا شدہ الفتوں کے باعث ہی انسان کو ایشور سے رہنمائی حاصل کرنے کے لئے جگایا جاتا ہے۔ جس طرح جہالت ایک واقعی تجربہ ہے۔ اسی طرح غم بھی ایک حقیقی تجربہ ہے۔ ہمارے تمام جنم اس وجہ سے وقوع میں آتے ہیں۔ کہ ہمارے اعمال احکام وید کے خلاف یا اپنی خواہشات کو پورا کرنے کے لئے ہوا کرتے ہیں[1]۔ روحانی پاکیزگی اسی خیال سے حاصل ہوتی ہے۔ کہ ہمارے تمام اعمال ایشور کی تحریک سے ظہور میں آتے ہیں اور کاموں کو کرنے والا کسی امر میں بھی آزاد نہیں ہے۔ جب ایک شخص محسوس کرتا ہے کہ دیگر اشیا کے ساتھ جھوٹے تعلق اور خود کو فاعل مختار خیال کرنے سے وہ دکھ پاتا ہے۔ تب قدرتاً اپنے کاموں اور سکھ دکھ کے تجربے میں دل چسپی کھو کر وہ تمام اشیا کو مضر نقایص سے ناقص دیکھا کرتا ہے۔ اسی ویراگیہ یا بے الفتی سے ہی ایشور مہربان ہوتا ہے۔ بھگتی کے حصول کا طریقہ بھی شاستروں میں بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً اپنشدوں کو سننا (شروَن) منطقیانہ کھوج سے ان کے معنی سمجھنا (منن) اور برہم کی ذات پر دھیان کا لگاتار بہاؤ (ندی دھیاسن) تیسرا ذریعہ پہلے ہر دو ذرائع سے حاصل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دھیان کے لیے وہ براہ راست علم (انوبھو) ضروری ہے جو شروَن اور (منن) کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ ان اعمال کے ذریعے تزکیۂ قلب سے ہی خدا مہربان اور خوش ہو کر خود کو اپنے عابد پر اسی طرح براہ راست منکشف کر دیتا ہے۔ ٹھیک جس طرح کوئی شخص ضبطِ موسیقی کی بدولت راگ راگنیوں اور سروں کا وجدان حاصل کرنے لگتا ہے۔ براہ راست وجدان اپنے آتما کی ذات ہے کیونکہ اسی حالت میں کوئی ذہنی عمل نہیں ہوا کرتا۔ تجربی علم کا اتلاف اور وجدانِ ابزوی ایک ہی شے ہیں اس مرتبے پر پہنچنے کے لئے جہالت یا ذہن کا مٹنا

[1] شرتی سدھانت سنگرہ ۱۔ ۶۳۔ ون مالی مشر کی رائے میں فرد مرنے کے بعد اپنے اعمال کے مطابق سورگ یا نرک میں جاتا ہے اور اپنے کرموں کے باعث سکھ بھوگنے یا دکھ سہہ چکنے پر وہ انباتات میں جنم لیتا ہے۔ اس کے بعد حیوانات کے نچلے درجوں میں۔ بعد ازاں بون اور ملیچھ کا جنم پاتا ہے۔ اس کے بعد ادنیٰ ذاتوں میں۔ اور پھر برہمن کا جنم پاتا ہے۔

[2] شرتی سدھانت سنگرہ۔ ۱۱۔ ۱۳۔

باب ۲ ضروری ہے[1] صرف اسی طریق سے انسان برترین نجات کی حالت میں برہم کی ذات کو بطور سرور محسوس کرتا ہے۔ لیکن اس حالت میں وہ برہم کی تمام صفات کو نہیں جان سکتا کیونکہ خود برہم بھی اپنی تمام صفات کو نہیں جانتا۔ ایسی نجات صرف رحمت ایزدی سے ہی میسر آسکتی ہے۔ نجات کی حالت میں انسان خدا کے اندر اسی طرح جیا کرتا ہے۔ جس طرح مچھلی سمندر میں تیرا کرتی ہے۔ جس طرح خدا اس لئے پیدا نہیں کرتا کہ اس کے حسن وخوبی میں زیادتی ہو جائے گی۔ بلکہ اپنے حسن وخوبی کی خود روی سے پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح نجات یافتہ ارواح خدا کے اندر اٹھلا یا (کریڑا) کیا کرتی ہیں صرف اس وجہ سے کہ ان کی اپنی ذات عین سرور ہے نہ کہ اپنے سرور کو بڑھانے کے لیے۔ ذات ایزدی سدا ہمارے اندر موجود ہے اور جب وہ براہ راست وجدان سے جانی جاتی ہے۔ تب ہی ہم نجات پاتے ہیں بعض لوگ اسی دنیا میں نجات حاصل کر لیتے ہیں۔ اور بعض عوالم بالا میں جن میں سے وہ اپنے اعمال کے مطابق گذرا کرتے ہیں۔ مگر ہر قسم کی نجات کے یہی معنی ہیں۔ کہ جہالت ۴۴۳ کے مٹ جانے پر انسان اپنی اصلی ذات میں جینے لگتا[2] ہے۔ جیون مکت اور سنت وہ ہوتے ہیں۔ جن کی اودیا مٹ چکی ہے۔ لیکن ان کے لئے ابھی پرار بدھ کرموں کا پھل

[1] شرتی سدھانت سنگرہ۔ ۱۱-۱۹

[2] ۔ یہ مکتی چار طرح کی ہو سکتی ہے سار وپیہ یعنی کرشن کی بیرونی صورت کی مانند ہو جانا۔ سالوکیہ۔ اسی عالم میں رہائش پانا جہاں خدا رہتا ہے۔ سایجیہ۔ خدا میں محویت یا سامیپیہ۔ قرب ایزدی میں اس کی ایک صورت خاص کے تعلق میں جینا۔ خدا میں محو ہو جانے کو وصال ایزدی سے تمیز کرنا ضروری ہے۔ یہ محویت تو ان حیوانات کی مانند ہے۔ جو جنگلوں میں گھوما کرتے ہیں نجات یافتہ ہستیاں خدا سے الگ ہوا کرتی ہیں لیکن اس کے اندر رہتی ہیں۔ وہ ذات خدا سے باہر بھی آنے کے قابل ہوتی ہیں۔ اور ہم ان کے متعلق سنتے ہیں کہ وہ انی رودھ۔ پر دیمن۔ سنکرشن اور واسدیو کے اجسام میں یکے بعد دیگرے داخل ہوتی ہیں۔ دنیا کی پیدائش سے ان نجات یافتہ روحوں کا کوئی تعلق نہیں ہوا کرتا۔ مگر کائناتی تغیرات کے درمیان بھی وہ غیر متغیر اور وہی کی وہی رہتی ہیں۔ وہ اس شوتیا دیپ کی مانند ہوتی ہیں۔ جس کا ذکر مہابھارت کے نارائنی پرب میں آیا ہے۔ لیکن وہ ہمیشہ خدا کی مقبوضہ ہوتی ہیں۔ جس قبضے کے باعث کبھی معدوم یا وکمی نہیں ہوتیں۔

بھگتنا باقی ہے۔ کشف ایزدی سے سنچت اور کریامان کرم تو مٹ سکتے ہیں یعنی وہ کرم جو پچھلے جنموں میں جمع کیے ہیں اور وہ جو موجودہ زندگی میں کیے گئے ہیں۔ لیکن پراربدھ کرم جو پیشتر ہی اپنا پھل لانے لگے ہیں۔ مٹ نہیں سکتے۔

یہ فرض کرنا غلط ہے، کہ ہر شخص ہی اس حالتِ سرور کے حصول کا طالب ہو سکتا ہے یہ حالت مطلوبہ وہی ہو سکتی ہے۔ جس میں کوئی شخص لگاتار سرور پاتا ہے[۱] بے خواب نیند میں تھوڑا سرور حاصل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس حالت میں سرورِ کامل حاصل نہیں ہو سکتا جیساکہ مایا وادی خیال کرتے ہیں۔ مایا واد اور بدھ مذہب میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ان میں اگر فرق ہے تو وہ صرف طرزِ بیان کا ہے[۲]

۱۔ شرتی سدھانت سنگرہ۔ ۱۱-۹۶-

۲۔ ،، ،، ،، ۱۱- ۱۳۶-

۴۴۵

بائیسواں باب

وگیان بھکشو کا فلسفہ

وگیان بھکشو کے فلسفے کے متعلق تصور عامہ

انتہائی مقصود غم کا خاتمہ نہیں بلکہ غم کے تجربے کا خاتمہ ہے۔ کیونکہ جب حالت نجات میں غم نہیں رہتا۔ تب خود غم کو نجات حاصل نہیں ہو جاتی۔ کیونکہ وہ دنیا میں موجود رہتا ہوا دوسروں کے دکھ کا موجب ہوا کرتا ہے۔ صرف نجات یافتہ فرد ہی غم کے تجربے سے چھٹکارا پاتا ہے۔ نجات کی انتہائی حالت سرور کی حالت میں ہو سکتی۔ چونکہ اس حالت میں ذہن اور ذہنی حالات ہی نہیں پائے جاتے۔ اس لئے تجربۂ سرور ممکن نہیں ہے۔ آتما ایک ہی وقت خود سرور اور سرور کا تجربہ حاصل کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ جب آتما کی ذات کو سرور (آنند) بتلایا جاتا ہے۔ تب اصطلاحاً اس کے معنی نفس غم ہوا کرتے ہیں۔

بھکشو بتدریج حقائق کا قائل ہے۔ اس کی رائے میں ایک حقیقت دوسری

باب ۲۲ حقیقت سے زیادہ پائدار اور حقیقی ہوتی ہے ۔ چونکہ پر ماتما اصلا وہی کا وہی ہے ۔ اور تغیر وفنا سے مبرا ہے ۔ وہ پرش پرکرتی اور پرکرتی کی وکرتیوں سے بڑھ کر حقیقی ہے ۔ پرانوں کے نظریے میں بھی اس خیال کا اظہار ہوا ہے کہ دنیا کی انتہائی حقیقت کی فطرت علم ہے یہ دنیا پرماتما کی صورت ہے ۔ اس حقیقی صورت کے اعتبار سے ہی دنیا کو انتہائی طور پر حقیقی مانا گیا ہے ۔ پرکرتی اور پرش اس کی تغیر پذیر صورتوں کے نام ہیں ۔ پرکرتی کو جہاں تک پرماتما کی ایک مضمر طاقت مانا جاتا ہے وہ غیر موجود کہلاتی ہے ۔ مگر جہاں تک وہ ارتقائی تغیرات کے ذریعے خود کو ظاہر کرتی ہے ۔ اسے موجود سمجھا جاتا ہے ۔ نجات کا حصول اس جسم لطیف کی تحلیل سے ممکن ہوتا ہے ۔ جو پنچ تن ماتراؤں (بالقوہ عناصر خمسہ) اور گیارہ حواس سے بنا ہے ۔ اس تحلیل کے نتیجے کے طور پر آتما برہم میں جو شعور منزہ ہے ۔ سمندر میں ندیوں کی مانند محو ہو جاتا ہے ۔ یہ حالت وحدتِ مطلقہ کی نہیں بلکہ وحدت در اختلاف کی ہے سانکھیہ کی رو سے نجات کا حصول اس وقت تک ممکن نہیں ہے ۔ جب تک وہ کرم جو سکھ دکھ کے پھل لانے کے لئے پختہ ہو چکے ہیں بھوگے جانے پر ختم نہ ہو جائیں ۔ یہاں تک کہ جب اودیا بھی مٹ چکتی ہے تب بھی اس وقت تک نجات حاصل نہیں ہو سکتی ۔ جب تک کہ پراربدھ کرم کا خاتمہ نہ ہو جائے ۔ لیکن یوگی اس قابل ہوتا ہے کہ وہ دھیان کے ذریعے لامعروض حالت میں داخل ہو جائے ۔ یہ قابلیت ۴۴۶ پراربدھ کرم کا پھل بھوگنے کے امکان کو روک رکھتی ہے ۔ اس لئے اسمپرگیات سمادھی کی حالت سے وہ براہ راست حالتِ نجات میں داخل ہو سکتا ہے ۔ یہ حالتِ نجات صرف اپنشدوں کا مطلب سمجھنے سے ہی نصیب نہیں ہو جاتی ۔ بلکہ اس فلسفیانہ حکمت سے جو گفتگو کے معقول عمل سے حاصل ہوتی ہے اور یوگ کے درمیان کے مسلسل مدارج میں سے گزرنے سے پائی جاتی ہے ۔

یہ دنیا بطور شعور منزہ برہم سے براہ راست صدور نہیں پاتی اور نہ ہی کال پرکرتی اور پرش برہم سے بذریعۂ تغیراتِ ارتقائی (پرنیام) ظہور میں آتے ہیں ۔ اگر یہ دنیا برہم سے براہ راست ظہور میں آتی تب تو نیکی اور بدی کو بھی برہم کے ہی ظہورات ماننا پڑتا ۔ خدا کی بے آغاز مشیت کے ذریعے پہلے یگوں کے شروع میں برہم ستو کے تعلق میں ایشور کی مانند عمل کرتا اور پرکرتی اور پرش جو پہلے ہی برہم میں مضمر ہیں ۔ واقعی طور پر

وجود میں لاکر پرکرتی کو پرش سے مربوط کر دیتا ہے۔ پرکرتی اور پرش کو پیدا کرنے والے عمل ایزدی کے لئے کا نام کال ہے ان معنوں میں کال کو اکثر اوقات فاعلیتِ حرکی خیال کیا جاتا ہے۔ اگرچہ پرش بذاتِ خود بالکل ہی بے حرکت ہیں۔ لیکن وہ پرکرتی کے تعلق میں اگرچہ سدا حرکت پذیر رہتی ہے۔ حرکت کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ کال برہمہ کی حرکی فاعلیت کے طور پر فدرۂ پرکرتی کی حرکت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ کیونکہ پرکرتی اور پرش دونوں ہی بذاتِ خود ساکن اور بے حرکت ہیں اور صرف برہمہ کی حرکی فاعلیت کے باعث حرکت میں آتے ہیں۔ اسی حرکی فاعلیت کو ہی دوسرے لفظوں میں کال کہا جاتا ہے اور اس طرح یہ پرکرتی اور پرش کی مانند برہم کی ایک ابدی قوت ہے۔ واقعی ہستی کی دیگر تمام صورتوں میں کال مشخص و مشروط ہونے سے غیر ابدی اور ایک حد تک خیالی ہوتا ہے۔ صرف ابدی طاقت کے طور پر جو حرکی عمل کے تمام اعمال میں اور ان کے ذریعے عمل پذیر ہو رہی ہے۔ کال کو ابدی کہہ سکتے ہیں۔ وہ کال جو پرش اور پرکرتی کو مربوط کرتا ہوا مہلت کو پیدا کرتا ہے۔ غیر ابدی ہے اور اس لئے وہ پرلے کی حالت میں جب یہ تعلقات معدوم ہو جاتے ہیں۔ خود بھی نہیں رہتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو کال پرش اور پرکرتی کے درمیان ربط قائم کرتا ہے۔ وہ ایک پہلو پر مشیت ایزدی سے اور دوسرے پہلو پر اپنے پیدا کئے ہوئے معلومات سے متعین اور مشروط ہوتا ہے۔ اس متعین کال کو ہی حال۔ ماضی اور مستقبل کا نام دیا جا سکتا ہے لیکن حال۔ ماضی اور مستقبل کی اصطلاحات ایک ارتقائی تغیر ظاہر کرتی ہیں اور ایسا تغیر عمل و حرکت کا تقاضا کرتا ہے۔ یہی عمل جو کال کی ظاہری صورتوں حال۔ ماضی اور مستقبل سے تعلق نہیں رکھتا ہے۔ ابدی خیال کیا جا سکتا ہے[1]۔

[1] اتھروید۔ وانیسواں۔ ۵۳۔ اتھروید میں زمانے کو زمین۔ آسمان اور ان تمام موجودات کا خالق مانا گیا ہے جو زمانے میں ہستی رکھتی ہیں۔ تپس اور برہم زمانے میں رہتے ہیں اور زمانہ سب کا دیوتا ہے۔ زمانے نے ہی کل مخلوقات کو پیدا کیا ہے۔ کائنات کو بھی زمانے نے چلانا شروع کیا ہے زمانہ ہی اس کا خالق اور اسی میں ہی وہ محفوظ رہتی ہے۔ زمانہ ہی براہمن بنکر پرمیشٹھی کو سہارا دیتا ہے شوتیاشوتر اپنشد کی رو سے زمانہ سورج سے جو علتِ کل ہے بہایا جاتا ہے۔ میتری اپنشد۔ ششم۔ ۱۴ میں کہا گیا ہے کہ زمانے سے ہی تمام مخلوقات پیدا ہو کر نشو و نما پا کر مٹ جایا کرتی ہے۔

باب ۱۲

حاشیے میں اتھروید کا جو حوالہ دیا گیا ہے۔ وہ ظاہر کرتا ہے۔ کہ کس طرح ازمنۂ سلف میں زمانے کا تصور بطور ایک عمل یا حرکت کے ہر شے کی پیدائش۔ قیام اور فنا کا موجب سمجھا گیا ہے۔ خدا۔ پرشیٹھی برہم یا پرجاپتی کو بھی زمانے سے پیدا شدہ سمجھا جاتا ہے۔ میتری انپشد میں زمانے کو لازمان (اکال) تصور کیا گیا ہے۔ لازمان زمانہ وہ ابتدائی زمانہ ہے جو ایک غیر محدود اور بے انداز طاقت ہے۔ اس سے سورج کی پیدائش ہو چکنے پر ایک محدود صورت میں نمودار ہو کر حرکاتِ آفتاب ناپی جاتی ہے کل ظہوراتِ قدرت کا سلسلہ زمانے کی اس طاقت کی اشاعت یا ظہور ہے جسے چلانے والا اور کوئی بھی ناظم نہیں ہے۔ زمانے کا یہ تصور ٹھلانہ معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ برترین دیوتا یعنی پرشیٹھی اور پرجاپتی بھی اس کی پیدائش بتلائے گئے ہیں۔

مہابھارت کے انوشاسن پرب کے پہلے باب میں گوتمی جس کے لڑکے کو سانپ نے کاٹا تھا اور ایک شکاری جو اس سانپ کو مارنا چاہتا تھا۔ سانپ۔ موت اور کال کے درمیان ایک مکالمہ موجود ہے۔ یہ مکالمہ ظاہر کرتا ہے۔ کہ زمانہ نہ صرف بذاتِ خود کل واقعات کا خالق ہے۔ بلکہ ستوراج اور تمس کے تمام حالات زمین و آسمان میں جو کچھ بھی ساکن یا متحرک ہے۔ ہماری جملہ حرکات اور ان حرکات کا خاتمہ۔ سورج۔ چاند

۸۴۴

پانی۔ ہوا۔ آسمان۔ زمین۔ دریاؤں۔ سمندروں۔ جو کچھ بھی موجود یا غیر موجود ہے۔ سب کے سب زمانی فطرت رکھتے زمانے سے ہی پیدا اور فنا ہوتے ہیں پس زمانہ علت اولیٰ ہے لیکن زمانہ کرموں کے قانون کے مطابق کام کرتا ہے۔ اس طرح زمانہ اور کرم کے درمیان بے ابتدا رشتہ پایا جاتا ہے۔ جو تمام واقعات کی روش کا تعین کرنے والا ہے۔ کرم خود بھی زمانے کی پیدائش ہے اور اس حیثیت سے وہ زمانی عمل کی مستقبل صورتوں کا فیصلہ کرتا ہے۔ یہاں ہم زمانے کے دوسرے طبقے کی مثال پاتے ہیں۔ زمانے کا وہ تصور جو کل اشیا کی برترین اور اندرونی علت ہے اس طبقے پر زمانہ کرم سے راہنمائی پاتا ہے تصور زمانے کے تیسرے مرحلے پر جو پرانوں میں بیان ہوا ہے اور جسے بھکشو قبول کرتا ہے۔ یہ برہم کی ذات میں موجود و ما ابدی اور حر کی طاقت ہے۔ جسے ایشور اپنی مرضی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ زمانہ بیک وقت بے صورت صورت ہے۔ اسی کتاب میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ برہم کے دو روپ ہیں۔ زمان اور لازمان۔

سے استعمال کرتا ہے[1]

شاستروں کی عبارات میں پرش کا لفظ اکثر صیغۂ واحد کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ مگر اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ وہ جنسی معنوں میں استعمال کیا گیا ہے سانکھیہ سوترا۔ ۴۷-۵۴ ایشور کی مانند اعلیٰ پرش اور معمولی پرش میں یہی فرق ہے۔ کہ جبکہ معمولی پرشوں کو اپنے اعمال کے پھل کے طور پر سکھ دکھ کے تجربات میں سے گذرنا پڑتا ہے۔ اعلیٰ پرش اپنے ستو کے جسم کے ذریعے اس کے سامنے اپنا ہی عکس پڑنے کے باعث ابدی اور لگاتار سرور حاصل کرتا ہے مگر معمولی پرش سکھ اور دکھ کا تجربہ اساسی شکل کا نہیں رکھتے کیونکہ جیون مکت (سنت) لوگ کوئی ایسا تجربہ نہیں رکھتے لیکن ایشور خود متاثر ہوئے بغیر دوسروں کے سکھ دکھ کا تجربہ حاصل کر سکتا ہے۔ انتہائی حقیقت یا برہم وہ شعور منزہ ہے جو پرش اور پرکرتی اور اس کے ارتقائی ظہورات کی تہ میں موجود ہوتا ہے اور چونکہ یہ برہم کی ظہوری صورتیں ہیں۔ اس لئے یہ باہم متحد و مربوط نظر آتے ہیں۔ پرکرتی کی حرکت بھی انتہائی نظر سے شعور منزہ کی جو بنیادی حقیقت ہے خود رو حرکت کے سوا کچھ نہیں ہے۔

ودیک اور اودیک۔ امتیاز اور عدم امتیاز بدھی میں پائے جاتے ہیں۔ اس امر واقعہ سے اس بات کی توجیہ ہوتی ہے۔ کہ کیوں پرش خود کو اُس بدھی سے تمیز نہیں کر سکتے جس کے ساتھ ان کا تعلق ہوتا ہے۔ بدھی کے ساتھ پرشوں کا تعلق تقاضا کرتا ہے۔ کہ اس کے اندر امتیاز اور عدم امتیاز کی دونوں صفتیں پائی جائیں۔ مشکل یہ ہے۔ کہ "عدم امتیاز" کی طاقت امتیاز کی روشنی کی اس قدر مخالف ہے۔ کہ اس روشنی کے ظہور

---

[1] اہر بدھنیہ سنگھتا میں جو مہیسونچ راتر کی ایک کتاب ہے۔ نیتی (شکتی) اور کال (زمانہ) کو ان ترتیب سے منودار ہونے والے برتو کال کی طاقت کے دو ظہورات بتلایا گیا ہے اس کال سے پہلے ستو گن کا ظہور ہوتا ہے۔ پھر اس سے رجو گن اور رجو گن سے تمو گن کا ظہور ہوا کرتا ہے۔

نیز یہ بھی کہا گیا ہے۔ کہ زمانہ ہی ہے جو ملاتا اور جدا کرتا ہے۔ البتہ زمانہ وشنو کے خود میں عمل (سدرشن) سے طاقت پاتا ہے۔ اور کال کے حرکی عمل کا ہی نتیجہ ہے کہ پرکرتی خود کو ارتقائی صورتوں میں بدلا کرتی ہے۔

سانکھیہ کارکا پر ماتھر برتی اس مسئلہ کال کی طرف اشارہ کرتی ہوئی کہ وہ علتِ عالم ہے۔ یہ کہکر اسکی تردید کرتی ہے۔ کہ کال کوئی جداگانہ ہستی نہیں رکھتا۔ صرف تین مقولے موجود ہیں۔ ویکت۔ اویکت اور پرش۔ زمانہ ان کے اندر ہی شامل ہے۔

[2] مگر اہر بدھنیہ سنگھتا صیغۂ واحد کی توجیہ پرش کے اجتماع تصور سے مثلاً شہد کی مکھیوں کے چھتے کی مانند

باب ۱۱

کے لئے بہت ہی تھوڑا موقع ہے یوگ کا مقصد یہی ہے۔ کہ "عدم امتیاز"[۱] کے میلان کو کمزور کر کے بالآخر اس کا استیصال کر دے تاکہ امتیاز کی روشنی ظہور پذیر ہو سکے۔ اب یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ اس مخالفت کی ماہیت کیا ہے۔ اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے۔ کہ یہ صرف ایک منفی حالت ہے جو پرکرتی کے ظہورات مثلاً الفت و نفرت جن میں سے ہم لگاتار گزر رہے ہیں۔ کے تعلق سے تعلّم امتیاز کی عدم پیدائش سے پیدا ہوتی ہے۔ گو سانکھیہ کی رائے یہ ہے۔ کہ وویک پیدا نہ ہونے کا باعث یہ ہے۔ کہ بدھی اور پرش اس قدر لطیف ہیں اور ایسی باہمی مشابہت رکھتے ہیں۔ کہ ان کی فطرت میں تمیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ مگر سانکھیہ کے اس نظریے کے یہ معنی نہیں سمجھنے چاہییں کہ ان کی لطیف فطرت ہی وویک کی نمو داری میں مانع ہوتی ہے۔ اگر یہ بات ہوتی۔ تب یوگ کا عمل وویک کے حصول میں بالکل غیر موثر ہوتا۔ اصل سبب یہ ہے۔ کہ اشیائے کثیف کے ساتھ ہماری الفت و نفرت کے جذبات ہمیں ان اشیا کے متعلق نظر ممیزہ سے محروم رکھتے ہیں۔ اور اشیائے کثیفہ کے ساتھ ہماری الفت محسوسات کے ساتھ ہمارے طویل تعلق سے پیدا ہوتی ہے۔ پیدائش کا مقصد واحد یہی ہے۔ کہ اس پرش کے تجارب کے لئے مواد بہم پہنچایا جائے۔ جو بدھی کے ذریعہ تمام تجربی تغیرات لذت اور دکھ۔ سکھ اور درد میں سے گزرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ بدھی سے الگ ہونے پر کل تجربہ ختم ہو جاتا ہے۔ برہم اپنی ذات میں شعور محض ہے۔ اور اگرچہ اس کا اس طرح کا علم نجات دیتا ہے۔ اس پر بھی قدرت مطلقہ۔ ساری کل

۴۵۰

ہونا اور دیگر شخصی خواص اس کے ساتھ اس لئے منسوب کئے جاتے ہیں۔ کہ اسے فوق الشخص ہستی جاننے سے عبادت ممکن ہوتی ہے اور عبادت شخصی النس کے ذریعے سے ہی اصلی علم نمودار ہو سکتا ہے۔ شاشتروں میں کہا گیا ہے۔ کہ خدا کو تپس (ریاضت)۔ وان۔ یگیوں کے ذریعے نہیں بلکہ صرف بھکتی (عشق ایزدی) کے وسیلے سے ہی پایا جا سکتا ہے۔ برترین عبادت کی روح محبت ہے۔

خدا سب کے اندر اندرونی ناظم کے طور پر بستا ہے اور ہر ایک سے شعور حسی کی وساطت کے بغیر اس پر روشن ہے۔ اسے ساری کل اس لئے کہا گیا ہے۔ کہ وہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ خلیات کی بستی جو ایک وجود کل کی طرح کام کرتی ہوئی بھی بطور جداگانہ خلیات کثیر نوع قابلیت دکھلاتی ہے۔ گرتا ۔ ۲ ۔ اہربہ صنیہ سنگتا شششم ۔ ۳۲ ۔

باب ۲۲

سب کی علت ہے اور سب کا اندرونی ناظم ہے۔

بھکتی کے معنی ایشور کا نام سننا۔ اس کی تحمید۔ اس کی مدحت اور اس کا دھیان ہیں۔ ان کے ذریعے سچا علم حاصل ہوتا ہے ان تمام اعمال کو ایشور سیوا (خدمت ایزدی) سمجھنا چاہیے۔ بھکتی کے ان تمام اعمال کی روح محبت ہونی چاہیے۔ بھکشو گروڑپران کا یہ حوالہ دیتا ہوا کہ بھکتی کے مادے بھگ کے معنی خدمت ہیں وہ بھاگوت کا حوالہ پیش کرتا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ سچی عبادت اس جذبے کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ جو آنکھوں میں آنسو لاتا۔ دل کو پگھلاتا اور جسم کے رونگٹے کھڑے کرتا ہے۔ بھکتی کے جذبے کے زیر اثر اپنی ہستی پگھل کر ایزدی ہستی میں اُسی طرح ہی محو ہو جاتی ہے جیسے گنگا سمندر میں۔

مذکورۂ بالا بیان سے معلوم ہوگا۔ کہ بھکشو بھکتی کو محبت جانتا ہوا اسے برترین کشف کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ مگر اس نے جو مابعد الطبعیاتی خیالات دیے ہیں۔ وہ خدا کے تعلق میں اس نظریے کا عادی ہونے کی بہت کم گنجائش چھوڑتے ہیں۔ کیونکہ اگر انتہائی حقیقت شعور منزہ کی فطرت رکھتی ہو تب ہم ایسی ہستی کے ساتھ کوئی شخصی تعلق نہیں رکھ سکتے۔ کشف کے انتہائی مرحلے پر ہم اس انتہائی حقیقت کے ساتھ عدم اختلاف کے رشتے میں داخل ہوتے ہیں جو خود بھی ایک شخص نہیں ہے اور اس لئے اس کے لئے کسی بھی شخصی رشتے کا امکان نہیں ہو سکتا۔ وگیان امرت بھاشیہ۔ چہارم۔ ۱۔ ۳ میں بھکشو کہتا ہے۔ کہ موت یا مکتی کے وقت افراد کا تعلق کسی بھی مافیہ علم کے ساتھ نہیں ہوتا اور اس لئے وہ کوئی شعور نہیں رکھتے اور پتھر اور لکڑی وغیرہ بے شعور ہستیوں کی فطرت رکھتے ہوئے سب کو روشن کرنے والی روح عظیم میں اس طرح سما جاتے ہیں جیسے سمندر میں دریا۔ یہی عظیم روح اپنے آپ سے ان ارواح کو آگ سے چنگاریوں کی مانند باہر کرتی ہوئی انھیں ایک دوسری سے متمیز کر کے کام کے لیے آمادہ کرتی ہے۔ یہ روح عظیم یا پرماتما کل ارواح کا ناظم باطنی اور محرک ہے۔ مگر یہ بات یاد رکھنی چاہیے۔ کہ یہ روح عظیم بھی انتہائی حقیقت نہیں ہے۔ جو شعور منزہ ہے۔ بلکہ ستو نے جسم کے تعلق میں اس انتہائی حقیقت کا ایک ظہور ہے۔ ان حالات میں مابعد الطبیعی صورت حال اس امر کی اجازت ہی نہیں دیتی۔ کہ انسانوں اور اس انتہائی حقیقت کے درمیان کوئی شخصی رشتہ قایم ہو سکے۔ لیکن اگرچہ خدا کے ساتھ بطور انتہائی شعور کے فلسفیانہ نظر سے کسی شخصی رشتے کا

ادھ ۴

باب ۳

امکان نہیں۔ لیکن ضروری اور قدرتی نتیجہ نہ ہونے پر بھی بھکشو کے عابدانہ میلان نے ایسا رشتہ قائم کر ہی لیا ہے۔ یہ عابدانہ رشتہ سرّی طرز پر ایسے جذباتِ محبت کی لطف اندوزی میں خیال کیا گیا ہے۔ جو حالتِ مستی کی طرف صعود پذیر ہوتے ہیں ایزدی محبت کا یہ تصور بھاگوت پران میں پایا جاتا ہے اور بعد میں چیتنیہ کے چلائے ہوئے وشنومت میں دیکھا جاتا ہے۔ یہ طریقہ اس تصورِ عبادت سے مختلف ہے جو نظامِ رامانج میں پایا جاتا ہے۔ جہاں کہ بھکتی کو لگاتار اور مسلسل دھیان سمجھا گیا ہے۔ اس لئے بھکشو خدا پرستی میں جذبہ پرستی کا اگر سب سے پہلا نہیں تو سب سے پہلے شارحین میں سے ہے۔ بشرطیکہ ہم بھاگوت پران میں بیان کردہ جذبہ پرستی کا خیال نہ کریں۔ زمانۂ حال کے یورپی فلسفیوں میں بھی ایسی امثلہ دیکھی جاتی ہیں۔ جہاں مشکل صورتِ حال اس جذبہ پرستی کو معقول قرار نہیں دیتی جس کی تلقین فطرت کے عابدانہ تجربے کی بنا پر کی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر پرنگل پیٹی سن کا تصورِ خدا پیش کیا جا سکتا ہے۔ جیو یا افراد کے بارے میں بھی صاف طور پر ایک تباین دکھلائی دیتا ہے۔ جبکہ پرشوں (ارواح) کو بعض اوقات شعورِ منزہ کے طور پر بتلایا جاتا ہے۔ دوسرے اوقات پر انھیں بالکل بے حرکت اور بالکل ہی پرماتما کے زیرِ حکم بتلایا گیا ہے۔ یہ تناقض اس طرح دور ہو جاتا ہے۔ کہ اس بے حرکتی کو اضافی خیال کیا جائے یعنی پرش تو بذاتِ خود بے حرکت ہیں۔ مگر پرماتما جو اندرونی ناظم ہے انھیں حرکت کے لئے اکسایا کرتا ہے۔ وہ پتھر اور لکڑی کی مانند ان معنوں میں جڑ خیال کئے جاتے ہیں۔ کہ وہ بذاتِ خود بے حرکت ہیں۔ مگر اس بے حرکتی کے معنی عدمِ شعور نہیں ہیں۔ ابدی شعور کی چنگاریاں ہونے کے باعث وہ سدا ہی شعوری ہستی رکھتے ہیں۔ ان کی حرکت کا مصدر پرماتما ہے۔ وہی انھیں شعورِ ابدی سے باہر نکالتا (ظہور میں لاتا) ہے اور وہ دنیادار کا سوانگ بھرتے ہوئے بالآخر بوقتِ نجات سمندر میں ندیوں کی مانند سما جایا کرتے ہیں خدا کا یہ عمل ابدی عمل ہے۔ ایک ابدی اور تخلیقی تحریک ہے۔ جو مطلقاً کوئی بیرونی مدعا یا مقصد نہیں رکھتی[1]۔ یہ تحریک خدا کے ذاتی سرور سے عملِ تنفس کی مانند خود بخود نمودار ہو کر کسی بھی مقصد کے حصول کی غرض نہیں رکھتی۔ ویاس بھاشیہ میں کہا گیا ہے۔ کہ تخلیقِ ایزدی جانداروں کی بھلائی کے لئے ہے۔ لیکن بھکشو کسی بھی مقصد

۴۵۲

[1] وگیان امرت بھاشا باب دوم۔ ۱۔ ۳۲

کا موید نہیں ہے ۔ اس عمل کو بعض اوقات بے مقصد بازیانہ عمل سے تشبیہ دی جاتی ہے ۔ لیکن بھکشو کہتا ہے ۔ کہ اگر بازی یا لیلا کوئی ذرا مقصد رکھتی ہو ۔ تو وہ بھی اس ایزدی عمل میں نہیں پایا جاتا ۔ یہ عمل خدا کی تخلیقی تمنا سے خود بخود نمودار ہوتا ہے جس کے لئے کسی جسم یا حاسوں کی ضرورت نہیں ہوتی ۔ وہ کل کائنات کے ساتھ ایک ہے اور اس حیثیت سے اس کا عمل اس سے باہر کوئی ایسا مقصد نہیں رکھتا ۔ جیسا کہ اعمال عامہ میں دیکھا جاتا ہے ۔ وہی انسانوں کے بے آغاز اعمال پر انحصار رکھتا ہوا ان سے بھلے اور بُرے کام کرواتا ہے ۔ چونکہ کرم بھی اس کی طاقت کا ایک جزو اور اس کی امنگ کا ایک ظہور ہے ۔ اس لئے وہ اس کی آزادی پر حد نہیں لگا سکتا[1] ۔ رحمت کی وہ مثال جس میں ایک بادشاہ اپنے خدام کی بھلی بری خدمات کے مطابق ان پر اپنی رحمت نازل کرتا یا ان سے ہٹا لیتا ہے ۔ فرد کے اعمال اور خدا کی آزادی میں موافقت کو سمجھنے میں معاون سمجھی گئی ہے ۔ اگر یہ دلیل دی جاتی ہے ۔ کہ اگر خدا کی قوتِ خالقہ ابدی ہے ۔ تب یہ کرم پر انحصار نہیں رکھ سکتی ۔ بھکشو اس کے جواب میں کہتا ہے ۔ کہ کرم ان علل معاونہ کے طور پر عمل کرتے ہیں جو خدا کی ابدی اور اخلاقی تحریک کو سکھ دکھ کے تجربات کا تعین کرتی ہیں ۔ پُرانوں کے میلان کی تقلید کرتا ہوا بھکشو کہتا ہے ۔ کہ ایشور کا پیدا کیا ہوا ہر نیہ گربھ ہی اس قانون کرم کے واضح طور پر نمودار ہوتا ہے جو کہ خدا کے خود رد عمل میں رائج ہے ۔ اس لئے وہی کرموں کے مطابق نوع انسان کے دکھ کے لئے ذمہ دار ہے ۔ خدا اس عمل کی مدد صرف اس طور پر کیا کرتا ہے ۔ کہ اسے بلا رکاوٹ جاری رہنے دیتا ہے[2] ۔ وہ ایک دوسرے جملے میں کہتا ہے ۔ کہ ایشور جیون اور دھرم (خوبی) اور ادھرم (بدی) (خوبی اور عیب سے تعلق رکھنے والے عناصر معینہ (اُپادھی) کو خود میں اپنے اجزا کے طور پر دیکھتا ہے جیووں کے ساتھ ان شرائط (اُپادھیوں) کو مربوط کر کے انھیں خود سے باہر کرتا ہے ۔ اس طرح وہ ردحوں کو اسی طرح بناتا ہے جیسے کمھار گھڑوں کو[3] ۔

---

[1] وگیان امرت بھاشیہ باب دوم ۔ ا ۔ ۳۳
[2] " " " ا ۔ ۳۴
[3] " " " ۳ ۔ ۵

باب ۳۳

آتما کو بذاتِ خود ناقابل لمس اور ہر ایک قسم کے علاقے سے آزاد (اسنگ) بتلایا ہے۔ اس لئے پرش اور پرکرتی کا تعلق معمولی معنوں میں براہ راست ارتباط ظاہر نہیں کرتا۔ اس تعلق کے یہ معنی ہیں۔ کہ عناصر معینہ کے ذریعے بزنین عکس پڑکر روح پاک سے ایک جیو کی مانند کام کروایا کرتا ہے آتما اپنی صفت یا خاصیت کے طور پر کوئی علم نہیں رکھتا اور بذاتِ خود شعور منزہ ہے اور اس شعور کا کبھی خاتمہ نہیں ہے۔ جو کہ بے خواب نیند میں بھی برقرار رہتا ہے۔ لیکن بے خواب نیند میں کوئی واقعی علم موجود نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس وقت کوئی مافیہ نہیں ہوتا اور یہی وجہ ہے۔ کہ شعور جو آتما کی ذات میں موجود ہوتا ہے۔ اس کا ادراک نہیں ہوسکتا۔ انتہ کرن میں بسنے والی خواہشات (واسنائیں) روح منزہ پر اس لئے اثر انداز نہیں ہوسکتیں۔ کہ اُس حالت میں ذہن (انتہ کرن) محلول حالت میں ہوتا ہے۔ اشیا اور مافیہات کا علم بُدھی کے حالات کے ذریعے انعکاس سے حاصل ہوتا ہے۔ شعور منزہ آتما کے ساتھ ایک ہونے کے باعث بے خواب نیند میں اُس خود شعوری کا امکان ہی نہیں ہے جس کے اندر معروض و موضوع موجود ہوتے ہیں۔ شعور منزہ ہمیشہ ایک حال پر رہتا ہے اور ذہنی حالات کی تبدیلی کے موافق ہی اشیا کا علم نمودار اور غائب ہوا کرتا ہے[1] پس جیو بذات خود برماتما کے عکسوں سے نمودار نہیں ہوتے جیسا کہ اہل شنکر فرض کرتے ہیں کیوں کہ اس صورت میں جیو بالکل غیر حقیقی ہونے سے قید و نجات بھی کوئی حقیقت نہ رکھیں گے۔

۵۵۴

وگیان امرت بھاشیہ کے مطابق برہم اور عالم

دنیا کی پیدائش۔ ہستی۔ قیام۔ تبدیلی اور فنا برہم بطور خدا (ایشور) سے ہیں۔ وہ پرکرتی اور پرش کو وجود میں لانے والی طاقتوں کو اپنے اندر رکھتا ہوا خود کو صور متنوعہ میں نمودار کرتا ہے۔ برہم شعور منزہ کے طور پر اپنے ہی ایک

---

[1] وگیان امرت باب دوم۔ ۳۔ ۵۔

عنصر معینہ کے ساتھ ربط رکھتا ہے۔ یہ عنصر معینہ مایا ہے۔ جو اس سارے تخلیقی عمل میں ستوگن کے طور پر موجود ہے۔ اس طرح اس عظیم ہستی سے جو تمام دکھوں سے مبرا ہے۔ کرم اور ان کے پھل پیدا ہوتے ہیں۔ یہ امر واقعہ کہ برہم سوتر ۱۔۱۔ ۲۔ کہتا ہے کہ برہم وہ ہے۔ جس سے یہ دنیا ظہور میں آکر قیام پا رہی ہے۔ ظاہر کرتا ہے۔ کہ انتہائی طور پر حقیقی اور غیر ظہور پذیر ذات میں یہ دنیا درحقیقت ایک ابدی واقعہ ہے۔ دنیا کی پیدائش۔ تبدیلی اور فنا اس کے صرف ظہوری اندازات ہیں[1] یہاں برہم کو ادھشٹان کارن مانا گیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ برہم گویا دنیا کی بنیاد سہارا اور محل ہے جس کے اندر دنیا غیر منقسم اور اس سے غیر مختلف حالت میں موجود ہے اور وہ ساری دنیا کو مربوط رکھتا ہے برہم وہ سبب ہے۔ جو دنیا کی علت مادی کو اس لئے مربوط رکھتا ہے کہ وہ اس کی صورت میں بدل سکے[2] برہم انتہائی علت کی وہ حقیقت ہے۔ جو دیگر ہر قسم کی تعلیل کو ممکن بناتی ہے۔ اصلی برہم میں پرش اور پرکرتی ابدی شعور میں رہتے ہیں۔ اور اس حیثیت میں وہ اس کے ساتھ ایک ہو کر باہم متحد رہتے ہیں۔ برہم نہ تو تغیر پذیر ہے اور نہ پرش اور پرکرتی کے ساتھ ایک سمجھے جانے کے قابل ہے۔ اس امر واقعہ کے باعث ہی اگرچہ برہم شعور منزہ اور لاتغیر ہے۔ پھر بھی دنیا کے ساتھ ایک اور اس کی علت مادی سمجھا جاتا ہے۔ علت مادی یا اُپادان کارن وہ نام ہے جو بدلنے والی علت مادی (وکاری کارن) اور بنیادی سبب (ادھشٹان کارن) کو دیا گیا ہے۔ علت مادی اور علت اساسی کا اندرونی اصول یہ ہے۔ کہ معلول اس کے اندر محو حالت میں یا اس سے غیر مختلف صورت میں موجود رہتا ہے[3] علت کے ساتھ ادبھاگ یا وحدت میں جو تصور پایا جاتا ہے۔ وہ معمولی عینیت کا تصور نہیں بلکہ ایک طرح کا بے تعلقی کا تعلق یا وہ حالت یکتائی ہے جو ایسے اجزائے ترکیبی میں تحلیل نہیں ہو سکتی۔ کہ ان کے درمیان نسبتی ربط بتلایا جا سکے۔ اس سارے بیان کا نچوڑ یہ

[1] وگیان امرت ۱۔۱۔۲۔

[2] وگیان امرت بھاشیہ ۱۔۱۔۲۔

[3] ۔۔

باب

ہے۔ کہ کائنات برہم میں جو اس کا محل ہے اس طرح مقیم ہے۔ کہ اسے اس کا ایک ظہور موہومہ نہیں کہہ سکتے اور نہ اسے اس کی تبدیل صورت یا پیدائش خیال کیا جا سکتا ہے اور چونکہ علت و معلول کے درمیان دو ممکن رشتوں کا تصور یہاں کارآمد نہیں ہو سکتا۔ یہ کائنات اس محل کے بغیر کوئی ہستی۔ اہمیت یا معنی نہیں رکھتی جس میں یہ قایم ہے اور جو اس کے ارتقائی عمل میں معاون ہوتا ہے۔ سہارا دینے اور لینے والے کا معمولی تصور یہاں غیر موزوں معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ تصور غیر منحصر ہستی کی دوئی فرض کرتا ہے۔ مگر صورتِ حاضرہ میں جہاں برہم کو بنیادی علت مانا جاتا ہے۔ اس میں کوئی ثنویت نہیں پائی جاتی۔ اور برہم سے الگ یہ کائنات خیال میں بھی نہیں آ سکتی۔ کیونکہ وہ اس کا محل اور اس کی اصلی روح ہوتے ہوئے بھی اپنی برترین حقیقت میں غیر متغیر رہتا ہے پس اگرچہ یہ بات ماننی پڑتی ہے۔ کہ ان دونوں کے درمیان ایک تعلق موجود ہے۔ مگر وہ تعلق ایسا برتر از خیال و قیاس ہے۔ کہ اس کی مثال اور کہیں ملتی ہی نہیں ایک مصورانہ مثال جو اصلیت سے بہت ہی نیچے رہ جاتی ہے۔ دودھ اور پانی کی آمیزش میں پائی جاتی ہے[1]۔ اس مثال میں پانی کی ہستی اُس وقت تک دودھ کی ہستی پر منحصر ہوتی ہے۔ جب تک کہ وہ مل گھل رہے ہیں اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کے بغیر خیال نہیں کیا جا سکتا۔ پرکرتی اور پرش کی فطرت بھی ذاتِ ایزدی سے جو شعور منزہ ہے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اور جوہر۔ اعراض اور اعمال کی تعلیل کا چشمہ بھی خدا کی وہ اندرونی حقیقت ہے۔ جو کل اشیا میں نفوذ پذیر ہو رہی ہے۔ تعلق سموائے اور محل کے اندر ناقابل امتیاز ہونے کے بے مثال تعلق میں یہی فرق ہے۔ کہ جب کہ پہلا تعلق اس حالت پر صادق آتا ہے۔ جہاں معلولات میں اور ان کے ذریعے گہرا رشتہ موجود ہو مگر دوسرا تعلق علت میں معلول کے ناقابل امتیاز طور پر موجود ہونے کے خاص امر واقعہ کی طرف تو اشارہ دیتا ہے معلولات کے اُس باہمی تعلق کی طرف کوئی اشارہ نہیں دیتا۔ جو وہ کل کے تعلق میں معلولات کے لاینفک ربط کے طور پر رکھتے ہیں معمولی عضوی رشتہ

---

[1] وگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۲۔

جو ایک زندہ جسم کے اعضا کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اس تعلق سے مختلف ہے۔ باب ۲۲
جس کے متعلق یہاں اپنے محل میں معلولات کے عدم امتیاز کی صفت کے طور پر اشارہ
دیا گیا ہے۔ اجزائے کائنات جن میں جاندار اور بے جان شامل ہیں کل کے اندر ایک ۴۵۷
دوسرے کے ساتھ غیر منفک طور پر متحد ہوتے ہیں۔ مگر یہ تعلق تو وہی گہرا تعلق ہے
جو معلولات کے درمیان پایا جاتا ہے اور کُل ان کے مجموعے کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔
سمواے کے تعلق کی یہی خصوصیت ہے۔ مگر محل کے اندر عدم امتیاز کے بے مثال
تعلق میں معلول اپنے محل میں اس طرح قیام رکھتا ہے کہ وہ اپنی علت سے جدا کوئی
حقیقت ہی نہیں رکھتا[1]۔ اس نظریے کے مطابق برہم تو وہ محل۔ سہارا اور بنیاد ہے۔
جو پرکرتی اور پرش کی وحدت کی کلیت کو کائنات کی صور متنوعہ میں ارتقا پانے میں
مدد و معاون ہوتا ہے[2] اور اس لئے یہ خود اشکالِ عالم کی تبدیلیوں اور ارتقائی تغیرات
میں شریک نہیں ہوتا۔ لیکن یہ کلیت سدا اس کے ساتھ۔ اس میں اور اس کے
سہارے رہتی ہوئی صورتِ عالم میں نشو و نما پاتی ہے۔

وگیان بھکشو کہتا ہے کہ اہل ویشیشک مانتے ہیں کہ ایشور ایک حد کی یا
آلاتی فاعل ہے لیکن اس کا خیال ہے۔ کہ تعلیل ایزدی کو سموائی۔ اسموائی اور نمت کے
تعلقات میں سوچا نہیں جا سکتا۔ بلکہ ایک چوتھی قسم کا رشتۂ علیت رکھتا ہے اور وہ
علت بطور محل و مدخل ہے۔ وہ اس تعلق کو ادھشٹان کا نام دیتا ہے شنکر کے
ویدانت میں یہ اصطلاح پائی جاتی ہے۔ مگر ادھشٹان کارن کے ہر دو تصورات میں
بہت بڑا فرق ہے۔ جبکہ بھکشو سے وہ غیر متغیر محل خیال کرتا ہے جو اس کے اندرونی
حصول تغیر کی حرکات کو اس کی غیر منقسم وحدت میں سہارا دیتی ہے۔ شنکر ادھشٹان کو ان
تغیر کا محل خیال کرتا ہے۔ جو بذاتِ خود غیر حقیقی اور نمودی ہیں مگر بھکشو کی لائے میں تغیر پذیر
ظہورات غیر حقیقی نہیں ہیں۔ بلکہ وہ اس اصول تغیر کے تبدلات ہیں۔ جو بنیادی سبب
کے ساتھ غیر منقسم وحدت میں موجود ہے اور قیام رکھتا ہے۔ جب وہ کہتے ہیں کہ دنیا

---

[1] وگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۲۰
[2] ۔ ۔ ۔

باب ۲۳

ہے بھی اور نہیں بھی (سداسد روپ) اور اس لئے غیر حقیقی اور موہوم ہے۔ تب اہل شنکر ایک عظیم غلطی کا شکار ہوتے ہیں دنیا کو ست اور اسست (ہے اور نہیں) اس لئے کہا جاتا ہے۔ کہ یہ تغیر و تبدیل کے اصول کی نمائندگی کرتی ہے۔ اسے "یہ" کہا جاتا ہے اور چونکہ یہ بدلتی رہتی ہے۔ اسے "یہ" نہیں کہا جاتا۔ ۴۵۷
اس تغیر پذیر عمل کی مستقبل صورتیں موجودہ صورت میں غیر موجود ہیں اور موجودہ صورت گویا مستقبل کی ہونے والی صورتوں کے اندر غیر موجود ہے۔ اس واسطے اس دنیا کی ہر ایک صورت کو غیر موجود اور باطل خیال کیا جا سکتا ہے اُس ہستی کے مقابلے میں جو سدا موجود اور وہی کی وہی ہے[1] تمام اشیائے عالم جہاں تک وہ ماضی یا مستقبل سے تعلق رکھتی ہیں۔ اپنی موجودہ حالتوں سے رد ہو جاتی ہیں اور اس واسطے انھیں باطل کہا جاتا ہے۔ لیکن جہاں تک وہ حال میں مدرک ہوتی ہیں۔ وہ ست (حقیقی) شمار ہوتی ہیں[2]

مگر کا ممکنات برہم کی ذات میں جس سے یہ مادہ اور ارواح کی دنیا کی صورت میں نمودار ہوئی ہے۔ بطور شعور منزہ کے ایک ابدی اور لا تغیر صورت رکھتی ہے۔ شعور منزہ بذاتِ خود وہ انتہائی حقیقت ہے۔ جو سدا ہی کی وہی ہے اور کسی بھی تغیر و تبدیل کے تابع نہیں ہے انفرادی ارواح اور عالم مادی دونوں ہی بالآخر برہم میں جو انتہائی اور منزہ شعور ہے۔ محلول اور محو ہو جایا کرتے ہیں۔ اس لئے انھیں برہم۔ انتہائی لاتغیر حقیقت کے مقابلے میں صرف اسما اور صور خیال کیا جاتا ہے[3] مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ارواح اور مادے کی دنیا بالکل غیر حقیقی اور مایا یا موہوم ہے۔ اگر جو کچھ معلوم ہوتا ہے۔ باطل ہوتا۔ سب اخلاقی قدر معدوم ہو جاتیں اور قید و نجات بے معنی ہوتے۔ اگر شعور منزہ کے سوا تمام اشیا کا بطلان کسی ذریعے سے ثابت ہو سکے۔ تب اسی سے ہی ثابت ہو جائے گا۔ کہ ایسے ثبوت حقیقی اور درست ہیں

---

[1] - وگیان امرت بھاشیہ - ۱ - ۱ - ۳ -
[2] - " " " "
[3] - " " " "

باب ۲۲

اور شعور منزہ کے سوا اور اُوپر ایسی چیزیں بھی موجود ہیں جو حقیقی ہو سکتی ہیں۔ اگر یہ ثبوت غیر صحیح ہیں۔ لیکن دیگر تمام اشیا کے مقابلے میں شعور منزہ کی حقیقت کو ثابت کرنے کے قابل ہیں۔ تب یہ ثبوت دنیا میں دوسری اشیا کی حقیقت کو بھی ثابت کر سکتے ہیں، کہا جا سکتا ہے۔ کہ جیسے عام لوگ صحیح خیال کرتے ہیں۔ ایسے ثبوتوں سے اُسے غیر صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے۔ جو ثبوت کی غرض سے صحیح شمار ہوتے ہیں۔ ۴۵۸ لیکن شنکر کے نظریے سے کچھ بھی صحیح اور معتبر نہیں ہے اور اس لئے ایسے کوئی ثبوت موجود نہیں۔ جن کے ذریعے عملِ عالم کی حقیقت اور صحت کو ثابت کیا جا سکے۔ مگر اس نظریے کا قدرتی جواب یہ ہے کہ اگرچہ دنیا کی حقیقت وصحت ثابت نہ ہو سکے۔ مگر اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکالا جا سکتا۔ کہ دنیا کا عمل غیر حقیقی ہے۔ کیونکہ اگر اس کی صحت و حقیقت ثابت نہ ہو اس کی صحت یا حقیقت کم از کم مشکوک تو ہو سکتی ہے۔ اس لئے اس کے غیر حقیقی اور غیر صحیح ہونے کے متعلق نتیجہ نکالنے کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے۔ دنیا کی حقیقت برہم کی حقیقت سے مختلف ہے جو اپنی ذات میں شعور منزہ ہے۔ اور دنیا کی ہستی عملی تاثیر (ارتھ کریا کارتو) میں ہے۔ لیکن اگرچہ تغیر پذیر عمل کی حالت میں دنیا کی حقیقت اس کے تغیر و تبدل اور تاثیر علتی میں ہے۔ تب بھی یہ بذاتِ خود ایک انتہائی حقیقت ہے اور یہ انتہائی حقیقت برہم سے وجود میں آئی ہے۔ مادہ اور ارواح کی دنیا برہم میں جو شعور منزہ ہے۔ وجود رکھتی ہے اور اس لئے اس کے ساتھ ایک ہے۔ جب یہ اپنی شعور منزہ کی حالت سے مادہ اور ارواح کی دنیا کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ ہم اسے پیدائش کی حالت کہا کرتے ہیں اور جب مادہ اور ارواح پھر برہم میں لوٹ کر اس کے شعور کے ساتھ ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کا نام خلا ہے[1]۔ مادہ اور ارواح کی دنیا کو اصلی طور پر تو شعوری فطرت کا ہی سمجھنا چاہیے اور اس حیثیت سے وہ اُس شعورِ منزہ کا ایک جز و ترکیبی ہے۔ جس کے اندر یہ گویا گم اور محو رہتی ہے۔ مری صورتوں اور تبدیلیوں کی دنیا بھی خیالی (فکری) فطرت کی ہے۔ صرف جاہل لوگ ہی اسے محض عالمِ اشیا خیال کیا کرتے ہیں[2]۔ جب شاشتر دنیا اور برہم

---

[1]۔ وگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۴

[2]۔ ” ” ”

باب ۲۳ کی وحدت وعینیت کا ذکر کرتے ہیں۔ تب ان کی مراد وہ انتہائی حالت ہوتی ہے۔
جس میں یہ دنیا شعور منزہ میں ہستی رکھتی ہوئی برہم کے ساتھ ایک ہے۔ مگر صرف
حالت فنا میں ہی دنیا برہم کے اندر غیر منقسم وحدت میں نہیں پائی جاتی۔ بلکہ حالت
پیدائش میں بھی یہ برہم میں رہتی ہوئی اس کے ساتھ ایک ہوتی ہے کیونکہ تمام نام نہاد
آلاتی اور دیگر اقسام کی طاقتیں جو مادے میں دیکھی جاتی ہیں اور اسے حقیقت بخشتی
ہیں۔ وہ ایزدی طاقت ہی تو ہیں۔ اور جس طرح طاقت ہمیشہ اس کے ساتھ ایک
خیال کیا جاتا ہے جو اسے رکھتا ہے۔ اس طرح مانا جاتا ہے۔ کہ دنیا بھی اپنے سارے
۷۵۹ تغیرات کے ساتھ برہم میں ہی ہستی رکھتی ہے۔ پرلے کی حالت میں عالم کی توانائیاں
برہم کے اندر شعور یا ذی شعور طاقت کی صورت میں موجود رہتی ہیں۔ جیسے وہ بعد میں مادی
طاقت یا مادے کے طور پر نمودار کرتا ہے۔ برہم میں عالم کی توانائیوں کی وحدت
ایسی ہے۔ کہ اگرچہ وہ ایک طرح سے کچھ آزادی رکھتی ہیں مگر یہ اس طرح حقیقت ایزدی
کے سہارے اور اس کے ساتھ گھلی ملی ہوتی ہے۔ کہ یہ اس سے الگ ہو نہیں سکتی۔
اس نظر سے عالم مادی کوئی پائیدار ہستی نہیں رکھتی اور اس امر کی آگاہی کو بادھ یا تناقض
کہا جا سکتا ہے[1] مگر اس تناقض کے باوجود یہ دنیا اضافی یا دیوہارک ہستی رکھتی ہے۔
پرکرتی اور پرش کی تعلیل ان کی استعدادات مخصوصہ پر محدود ہے جو تغیرات
کی نوعیت کو متعین کرتے ہیں۔ لیکن برہم ان کے پیچھے وہ عالمگیر سبب کلی موجود ہے۔
جو نہ صرف ان حدود مخصوصہ کے ذریعے خود اظہاری کرتا ہے۔ بلکہ ان اور ان کے
باہمی علائق کی ہم آہنگی اور ترتیب کو مضبوط رکھتا ہے۔ مثلاً آنکھ کا فعل دیکھنے پر ہی
محدود ہے اور طاقت لامسہ حدود لمس سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مگر ان سب کے افعال و اعمال
کو انفرادی روح منظم کرتی ہوئی ان کی راہ سے خود کام کرتی اور ظہور پذیر ہوتی ہے۔
ان معنوں میں برہم علت مادی اور علت فاعلی بھی ہے[2] سانکھیہ اور یوگ میں پرکرتی
اور پرش کا باہمی ربط ایک اندرونی اور ذاتی غائیتیت کے ذریعے ہے۔ لیکن ویدانت

[1] وگیان امرت بھاشیہ ۱۔۱۔۴
[2] " " ۱۔۱۔۲

باب کے نظریے کے مطابق جیسا کہ بھکشو بتلاتا ہے۔ ان کا باہمی ارتباط عمل ایزدی کے سبب سے ہوتا ہے[۱]۔

۴۶۰

فرد

ایشور گیتا کی اپنی تفسیر میں بھکشو کہتا ہے کہ زیادہ جامع شے کا میدان کم جامع شے کی نسبت وسیع تر ہوا کرتا ہے اور وہ اس کے تعلق میں برہم کہی جاتی ہے کسی معلول کی علت اس معلول کی نسبت جامع تر ہوتی ہے اور اس لئے اس کے مقابلے میں برہم کہلاتی ہے۔ پس اس طرح سے برہموں کا ایک نظام موجود ہے۔ لیکن جو شے اس نظام کی چوٹی پر ہو۔ وہی جامع ترین اور انتہائی علت ہے اور اس لئے اسے برترین برہم کہا جاتا ہے۔ پس برہم اعلیٰ ترین اور انتہائی حقیقت ہے۔ وہ اسباب معینہ جو مادی دنیا کو وجود میں لاتے ہیں۔ وہ برہم کی ذات میں بطور خیال (فکر) مضموم رہتے ہیں۔ پیدائش کے یہ معنی ہیں۔ کہ یہی تعنیات جو برہم کے اندر مضمر حالت میں کسی عمل کے بغیر موجود رہے ہیں۔ وہ عالم فطرت کی صورت میں پیدا اور عمل پذیر ہو جاتے ہیں۔ برہم بطور شعور منزہ اپنی ذات میں پرکرتی کے اس واقعی دنیا میں ارتقا پذیر ہونے کے تمام تغیرات اور تدریجی انکشافات کا پورا اور مکمل علم رکھتا ہے۔ پرکرتی کے ارتقا کا نقطۂ آغاز وہ لمحہ ہے جب اس کا پرشوں کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ شاستر کہتے ہیں۔ کہ مالک نے پرکرتی اور پرش میں داخل ہو کر توازن کو درہم برہم کر کے انھیں ایک دوسرے سے ملا دیا۔ مگر پرش شعور کی چنگاریوں کی مانند ہیں اور ان میں خلل پیدا کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ یہ خلل پرکرتی میں پیدا ہوتا ہے اور پرکرتی میں اس خلل کا پرش پر یہ اثر ہوتا ہے۔ کہ پرشوں میں بھی ایسا خلل معلوم ہونے لگتا ہے پرش اجزائے برہم

---

[۱]۔ وگیان امرت بھاشیہ ۱۔۱۔۲۔

باب ۱۳ ہیں اور اس لیے پرشوں اور برہم میں کسی حقیقی عینیت کا امکان نہیں۔ پرشوں اور برہم میں نام نہاد عینیت صرف یہ ظاہر کرتی ہے، کہ چونکہ پرش برہم کی ذات کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ ان کے درمیان اجزا اور کل کا رشتہ پایا جاتا ہے۔ اہل شنکر کا یہ دعوے کہ جیو اور برہم ایک ہیں اور ان کا فرق جہالت کی حدود خارجیہ یا انعکاس کے باعث ہوتا ہے، غلط ہے۔ وہ وحدت جو جیو اور برہم کے درمیان پائی جاتی ہے، یہ ہے کہ جیو اپنی صفت میں برہم سے غیر متمیز ہیں (او بھاگ) اگر انفرادی ارواح (جیووں) کی حقیقت سے انکار کیا جائے۔ تب تو مذہبی اور اخلاقی قدور اور قید و نجات بے معنی ہوں گے۔

۴۶۱ اس خصوص میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ انفرادی ارواح برہم سے اسی طرح ہی نکلتی ہیں جیسے آگ سے چنگاریاں۔ یا باپ سے بیٹا۔ یہ ارواح برہم سے اسبات میں مشابہت رکھتی ہیں۔ کہ وہ اپنی ذات میں شعور منزہ ہیں۔ لیکن اگرچہ ان کا ظہور برہم سے ہوا ہے۔ تب بھی وہ اپنی فردیت کو برقرار رکھتی ہیں۔ اور یہ بات ان کی اخلاقی نشو و نما کے دائرے کو محفوظ رکھتی ہے۔ انفرادی ارواح (جیو) اپنی ذات میں آزاد اور نجات یافتہ ہیں۔ وہ سب میں نفوذ پذیر ہوتی ہیں اور اپنے اندر اپنی ذات میں کائنات کو جگہ دیتی ہیں۔ ان تمام امور میں وہ برہم کی فطرت میں شریک ہوتی ہیں۔ مگر شرائط معینہ (اُپادھی) کے تعلق میں آکر وہ غیر مطلق اور محدود معلوم ہوتی ہیں۔ جب جیووں کی ساری نشو و نما کو سمجھ لیا جاتا ہے۔ یعنی ان کا برہم میں اس کے جزو کے طور پر موجود ہونا۔ اس سے جدا گانہ ہستیوں کے طور پر نمودار ہونا۔ شرائط معینہ (اپادھیوں) کے تعلق میں اپنی روش پر زندگی بسر کرنا۔ انجام کار ان شرائط معینہ سے بے تعلق ہو کر اپنی ذات کو برہم کے ساتھ ایک اور ایک معنوں میں اس سے الگ جاننا۔ یہی سچا فلسفیانہ علم اور کشف ذات ہے۔ جب افراد اپنی نشو و نما اور شدنی کا آغاز کرتے ہیں۔ تب وہ برہم سے مختلف ہو جاتے ہیں لیکن ایک وقت تھا۔ جب وہ برہم کے ساتھ غیر منقسم وحدت رکھتے تھے۔ لیکن باوجود اس وحدت کے برہم ہمیشہ مختلف اور افراد کا غیر معلوم ہوتا ہے اور یہ فرق کبھی نہیں مٹتا[1] اس

[1] دگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۲-

نظریے کا سانکھیہ کے نظریے سے یہ فرق ہے کہ سانکھیہ صرف پرشوں کی فردیت لعدباہم جدائی جان لینے پر ہی قانع ہو رہتا ہے۔ لیکن وہ نظریہ ویدانت جو یہاں بیان ہوا ہے۔ اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ وہ باوجود جدائی کے اپنی ذات میں برہم کے ساتھ ایک ہیں اور اس سے نمودار ہو گئے ہیں اور اپنی فردیت اور شدنی کی نشوونما کی تکمیل پر وہ پھر اس میں محو ہو جائیں گے اور اپنی دنیوی زندگی کے دوران میں بھی وہ برہم سے اپنے ایک پہلو پر اس حد تک غیر منقسم رہتے ہیں۔ جہاں تک کہ وہ اس کی طاقتیں اور شکتیاں ہیں لیے برہم؛ رجیووں میں جو اختلاف پایا جاتا ہے دنیوی زندگی میں اس لئے بدیہی ظاہر ہوا کرتا ہے کہ عالم فطرت انفرادی مراکز کے شعور میں جداگانہ ہستی رکھتا ہے اور ہر ایک مرکز اپنے ہی تجربے تک محدود ہوتا ہے۔ لیکن پرلے (عالمگیر فنا) کے وقت جب عالم فطرت برہم میں اس کی توانائیوں کی بالقوہ سطح پر ضم ہو جاتا ہے تب افراد بھی اس میں جذب ہو کر اپنے لئے جداگانہ دائرۂ تجربات نہ رکھتے ہوئے اپنی کوئی توصیفی تعریف نہیں رکھتے۔

جزو وکل کے اس تعلق کی نوعیت جو جیووں اور برہم کے درمیان پائی جاتی ہے۔ بیٹے اور باپ کے تعلق میں دکھلائی دیتی ہے۔ باپ ہی بیٹے میں دوبارہ جنم لیتا ہے۔ پیدائش سے پہلے بیٹا اپنے باپ کی قوتِ حیات کے اندر غیر منقسم وحدت کی حالت میں رہتا ہے۔ اور اس پر بھی وہ باپ سے جدا ہوتا ہے۔ تب بھی وہی باپ کی توانائی ہی اپنی نئی روش میں اپنا اعادہ کرتی ہے اور ایک دائرۂ عمل رکھتی ہے۔ صاف طور پر اس کا اپنا ہوتا ہے۔ پھر جب یہ کہا جاتا ہے کہ افراد برہم کے اجزا ہیں۔ تب اس کے یہ معنی نہیں سمجھنے چاہئیں کہ وہ برہم یا خدا یا خالق کائنات کی ہستی میں کوئی بہرہ رکھتے ہیں۔ برہم اپنی ذات میں متجانس الاجزا نہیں ہے۔ مگر تفرید و تنوع کا عنصر اس میں سدا موجود رہتا ہے۔ اگر وہ اپنے وجود میں یکساں اور متجانس ہوتا۔ تب اس کے اندر کسی تنوع خاص کا امکان نہ ہوتا اور افراد اجزائے مکانی کی مانند ایک دوسرے سے ناقابلِ امتیاز ہوتے۔ لیکن یہ امر واقعہ کہ برہم اپنے اندر حصولِ تنوع

لے۔ وگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۲۔

باب ۲۷ رکھتا ہے۔ اسباب کی توجیہ کرتا ہے۔ کہ افراد اور برہم کے درمیان شعورِ منزہ کے لحاظ سے تو مشابہت پائی جاتی ہے۔ مگر وہ اس کے عمل تخلیق اور قدرت مطلقہ میں شریک نہیں ہوا کرتے۔ اہل سانکھیہ کی رائے ہے۔ کہ حصول نجات اپنے تجربے۔ قوائے ذہنی۔ حواس۔ عقل اور جسم کے ساتھ "میرا پن" کی الفت ترک کرنے سے ہوتا ہے اس علم کی بنا پر کہ آتما (پرش) ایک بذاتِ خود منور ہستی ہے۔ جس کے سامنے تجارب نمودار ہوتے ہوئے اس کے اندر اور اس کے ساتھ ایک ہو کر رہتے ہیں اگرچہ وہ سب کے سب اس سے مختلف ہوتے ہیں۔ مگر ویدانت جیساکہ یہاں بیان ہو رہا ہے یہ کہتا ہے۔ کہ "میرا پن" کی الفت اُس وقت دور ہو جاتی [illegible] علم [illegible] ہو جاتا ہے۔ کہ آتما شعور منزہ ہے اور برہم وہ ذات ہے جس سے [illegible] اور تمام کارجہاں کی طرف لوٹا کرتے ہیں [illegible] شعور [illegible] ہم میں اس [illegible] جزا کے طور پر رہتے ہیں اور آتما تجربات [illegible] مجموعہ تجرب [illegible] ہے۔ بلکہ وہ صرف وہ شعور ہے جس کے اندر کائنات [illegible] نمودار ہوتے ہیں۔ اس طرح اگرچہ سانکھیہ اور ویدانت دونوں میں ہی میرا پن [illegible] کے طور پر الفت مٹ جانے سے حصول نجات ہوتا ہے۔ لیکن یہاں "میرا پن" کی الفت کا [illegible] ایک بالکل ہی مختلف تصورِ فلسفیانہ سے ہوا کرتا ہے۔

۶۶۳ [illegible] شعور آتما کی صفت نہیں بلکہ اس کی اصل ذات ہے۔ ٹھیک جس طرح روشنی [illegible] شے ہے۔ جو دوسری چیزوں کو روشن کرتی ہے۔ اسی طرح شعور بھی ایک ایسی شے [illegible] ہے جو دیگر اشیا کو منور کرتا ہے۔ جب کوئی شخص کہتا ہے "میں گھڑے کو جانتا ہوں" تب علم اس "میں" کی صفت معلوم ہوتا ہے جو آتما ہے اور [illegible] کوئی متجانس الاجزا ہستی ہے "میں" حواس وعقل وغیرہ کا مجموعہ ہے جس کی طرف ایک [illegible] منسوب کیا جاسکتا ہے۔ آتما کوئی مرکب شے نہیں ہے بلکہ ایک سادہ متجانس الاجزا ہستی یعنی شعور ہے۔ مرکب ہستی یعنی "میں" ظہور شعور کے ذریعے تمام اشیا کو نمودار کرتی ہے۔ مگر سرور یا مسرت بذات خود منور حقیقت نہیں ہے

۱۔ دیگدارشن بھاسیہ صفحہ ۶۔

باب ۲۲

بلکہ غم کی مانند ایک جداگانہ شے ہے۔ جو بذریعہ شعور نمودار ہوتی ہے۔ اس لئے نہ تو برہمہ اور نہ آتما کو سرور (آنند) کی فطرت والا کہا جا سکتا ہے۔ کیونکہ آنند تو پرکرتی کا ایک وکار (تغیر) ہے اور اس لئے یہ مظہر (درشن) نہیں۔ بلکہ ایک ظہور (ورشیہ) ہے۔ شعور کو تو بیرا اشیا کے لئے قوائے عقلیہ کی وساطت درکار ہوتی ہے۔ مگر شعور بذات خود دیگر قوے کی وساطت کا محتاج نہیں ہے۔ لیکن اگر اسے بھی محتاج مانا جائے۔ تو زیر بحث سوال کے حل ہونے کی بجائے اس کا نتیجہ رجعت غیر محدود ہوگا۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔ کہ شعور کو خود اظہاری کے لئے کوشش کرنی پڑتی ہے کیونکہ کوئی ہستی اپنے آپ پر عمل نہیں کر سکتی۔ اگر مذکورہ بالا دلائل کی بنا پر آتما کی فطرت سرور نہ ہو۔ تب تو نجات کی حالت میں بھی کوئی سرور (آنند) نہ ہوگا۔ اسی حالت میں صرف غم نہ رہے گا۔ بلکہ سرور اور غم دونوں کے نہ رہنے پر وہ حالت ہوگی۔ جسے اصطلاحاً سکھ (خوشی) کہا جاتا ہے[1]۔ نجات کے وقت تمام قوائے عقلی کی مانند جملہ شرائط معینہ و ذلک مٹ جانے پر لذت و درد کے تجربات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ ایسی حقائق ہیں جن کا تعلق ان اشیا سے ہے جو ان دالنور (؟) ہیں آتما کے روبرو نمودار ہوتی ہیں۔ جب اپنشد کہتے ہیں کہ آتما ہمیں سب سے بڑھکر پیارا ہے۔ تب اس کے یہ معنی لینے کی ضرورت نہیں ہے کہ لذت ہمیں سب سے بڑھ کر پیاری ہے۔ کیونکہ آتما اپنی ذات کی خاطر ہی پیارا ہوتا ہے اور یہاں یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہاں لذت کے معنی دکھ کا دور ہو جانا ہیں[2]۔ آتما کی بقا یا لگاتار ہستی کی خواہش پیار کے اس جذبے کو ظاہر کرتی ہے۔ جو ہم سب آتما کے متعلق رکھتے ہیں۔ دوسرا نظریہ کہ علم وکشف کا انتہائی مقصود غم کا خاتمہ ہے۔ اس لئے ناقابل اعتراض ہے۔ کہ لذت اور دکھ کبھی آتماؤں کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے اور لذت اور درد کے ساتھ اگر ہمارا تعلق ہوتا ہے۔ تو وہ صرف ہمارے سکھ دکھ کے باعث ہوتا ہے۔ آتما کے ساتھ الفت کی وجہ

۴۶۴

[1] دگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۲۔

[2] دگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۲۔

باب۱۱ سے براہ راست نہیں۔" بھوگ" کی اصطلاح جس کا ترجمہ یہاں اوصوری صحت کے ساتھ "تجربہ" کیا جاسکتا ہے۔ دُہرا استعمال رکھتا ہوا عقل (نفسی ہوش) اور پرش کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ پرکرتی سکھ۔ دکھ اور موہ کے مسالے سے مرکب ہے اور بُدھی (عقل) پرکرتی کی ایک وِکرتی (ارتقائی ظہور) ہے۔ اس لئے جب بدھی سکھ اور دکھ کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ یہ تعلق بدھی کو ایسا مسالہ مہیا کرتا ہے۔ جس سے یہ تیار ہوکر اپنی فطرت اور بناوٹ کو برقرار اور جاری رکھتی ہے۔ لیکن جب بھوگ کا لفظ پرش سے تعلق رکھتا ہو۔ تب اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ جو خوشی اور غم بُدھی میں ہے وہ اس میں منعکس ہوکر براہ راست جانا جاتا ہے۔ لذت و درد کا یہی وجدان ہی پُرش میں منعکس ہوکر پرش کا بھوگ (تجربہ) کہلاتا ہے۔ بُدھی دو ورد ہار کے معنی میں بھی کوئی بھوگ یا تجربہ نہیں رکھ سکتی۔ صرف اسی وجہ سے ہی کہ وہ غیر ذی شعور ہے۔ مگر یہ دلیل معقولیت کے ساتھ دیجاسکتی ہے کہ چونکہ پرش درحقیقت انانیت (میں) نہیں ہے۔ اس لئے وہ اس اصطلاح کے حقیقی معنوں میں غم کا کوئی تجربہ نہیں رکھ سکتا۔ اور چونکہ یہ دراصل غم کا کوئی تجربہ نہیں رکھ سکتا اور اس لئے یہ غم کے خاتمے کو بھی اپنے لئے کوئی بڑی سے بڑی اہمیت نہیں دے سکتا۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ اس بات کو جان لینا کہ غم کا خاتمہ بھوگتا (مجرب) پرش کے لئے انتہائی قیمت رکھتا ہے' بدھی کو راہِ ترقی پر آگے چلاتا ہے' اگر ایسا نہ ہوتا۔ تب سمت افادت میں بُدھی کی کوئی حرکت نہ پائی جاتی۔ پس اگرچہ لذت اور درد پرش کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے۔ مگر پھر بھی اس کے تجربے میں آسکتے ہیں اور ایسے تجربات سے بُدھی راہنمائی حاصل کرسکتی ہے۔

جب اپنشد کہتے ہیں۔ کہ" وہ تو ہے" تب اس کی تہ میں یہ خیال موجود ہوتا ہے۔ کہ آتما کو بُدھی کے کسی عنصر یا پرکرتی کے کسی بھی ارتقائی ظہور کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہئے۔ آتما شعور منزہ اور برہم کا جزو ہے۔ جب کوئی شخص اپنشدوں یا گرو کے ذریعے جان لیتا ہے۔ کہ وہ برہم کا ایک جزو ہے۔ تب وہ دھیان کے ذریعے اس حقیقت کا تجربہ حاصل کرنے کے لئے کوشاں ہوتا ہے۔ اس بارے ۴۶۵ میں ویدانت اور سانکھیہ کے نظریوں میں یہ فرق ہے۔ کہ سانکھیہ پرشوں کو ہی

انتہائی حقائق جانکر مطمئن ہو رہتا ہے۔ لیکن ویدانت برہمہ کو انتہائی حقیقت بتلاتا
ہوا اسبات پر زور دیتا ہے۔ کہ دیگر تمام چیزوں۔ مادہ اور ارواح کی حقیقت انجام کار
برہم میں حصہ دار ہونے میں ہے

تجربہ اور برہم کا تجربہ

علت کی یہ تعریف ہوسکتی ہے۔ کہ وہ علتِ مادی کے براہِ راست
غیر منفک ادراک کی ثمر آوری ہے۔ بُدھی کو اس لئے معلول سمجھا گیا ہے کہ وہ صراحی
اور دیگر اشیا کی مانند علتی مادے کے براہ راست اور غیر منفک وجدان کے ذریعے
نمودار ہوتی ہے۔ قدرتاً اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ بُدھی ایک علتی مادہ رکھتی ہے۔
جو کسی ہستی سے براہ راست جانا جاتا ہے اور جس کی طرف اس کا عمل تخلیق کا رخ کیا جاتا
ہے اور یہ ہستی برہم ہے۔ برہمہ سوتروں میں کہا گیا ہے کہ برہمہ کو شاستروں کی شہادت
سے جانا جاسکتا ہے۔ مگر یہ بات درست نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ اپنشدوں کی تعلیم ہے
کہ برہم کو نہ تو عقل سے جانا جاسکتا ہے اور نہ لفظوں سے اُسے بیان کرسکتے ہیں
اس کا جواب یہ ہے۔ کہ ان جملوں میں جو انکار کیا گیا ہے۔ اس کے معنی صرف یہ
ہیں۔ کہ برہم اپنی کلیت اور یکتائی میں شاشتروں کے ذریعے نہیں جانا جاسکتا۔ مگر
ان جملوں کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ ہم برہم کی ذات کا علم عامہ بھی حاصل نہیں کرسکتے
جب ہم ایسا علم شاشتروں کے ذریعے حاصل کرتے ہیں۔ تب ہی ہم ایسے حلقے
میں داخل ہوتے ہیں۔ جس سے ہم یوگ کے ذریعے اور ہی اور آگے بڑھتے ہوئے
بالآخر اس کے براہ راست اور وجدانی ادراک سے بہرہ ور ہوتے ہیں اور برہم
کی ذاتِ خاص جو صفات وخواص سے مبرا بتلائی جاتی ہے۔ اس سے یہی مراد
ہے کہ اس کی ذات دیگر تمام اشیا کی فطرت سے مختلف ہے۔ اور اگرچہ اس ذات
کو معمولی ادراک۔ قیاس اور دیگر ذرائع علم سے نہیں جان سکتے۔ لیکن اس کے
یوگ دھیان کے ذریعے جاننے پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے

باب ۲۷

ویدانتی بھی پائے جاتے ہیں جن کا یہ خیال ہے۔ کہ برہم کو وجدان کے ذریعے محسوس کرنا یا جاننا ممکن نہیں۔ مگر ایک ایسی ذہنی حالت یا وظیفہ ہے جس کا موضوع برہم ہے اس نفسی حالت (ورتی) کے ذریعے جہالت دُور ہونے پر برہم آشکار ہوجاتا ہے۔ لیکن بھکشو اس پر معترض ہوتا ہوا کہتا ہے کہ نفسی حالت (ورتی) کو اس لئے مانا گیا ہے۔ کہ وہ شعور یا آتما اور اشیا کے درمیان تعلق قائم کرتی ہے اور جب ایک بار یہ تعلق قائم ہوچکتا ہے۔ تب اشیا کا علم براہ راست ہونے لگ جاتا ہے۔ اسی طرح برہم کو حلقۂ علم کے اندر لانے کے لئے ادراکِ وجدانی بذات خود کافی ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ چونکہ برہم بذات خود تنویر منزہ کی فطرت رکھتا ہے اس لئے ادراکِ وجدانی غیر ضروری ہے اور نفسی حالت یا ورتی تحلیل اگیان کی توجیہ کے لئے مانا گیا تھا۔ کیونکہ برہم شعوری فطرت رکھنے کے باعث صرف ادراک وجدانی کے ذریعے جو خود علمی فطرت رکھتا ہے جانا جاسکتا ہے۔ چونکہ ہر قسم کا ادراک براہِ راست اور غیر منفک ہوتا ہے۔ علم ذات کا بھی ایسا ہی ہونا ضروری ہے۔ ایسا کوئی اُصول مزاحمت ماننے کی ضرورت نہیں ہے جس پر غالب آنا طلوع علم کے لئے لازمی ہو۔ بے خواب نیند میں ایک اصول مزاحمت تمس کی صورت میں اس غرض سے ماننا پڑتا ہے۔ کہ اس کے ذریعے اس فقدان علم کی توجیہ کی جائے جو تمام علمی اور عملی رویے کی عدم موجودیت میں منتج ہوتا ہے مخالف کے اس اعتراض کے جواب میں کہ چونکہ برہم بذاتِ خود منور ہے۔ وہ کسی اور شے کے ساتھ تعلق نہیں رکھ سکتا اور چونکہ برہم اور آتما ایک ہیں اس لئے برہم کا کوئی علمِ ذات نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ برہم بیک وقت عالم و معلوم نہیں ہوسکتا۔ بھکشو کہتا ہے۔ کہ بذاتِ خود روشن ہونے کے معنی بے تعلقی نہیں ہیں اور برہم اور جیو کی عینیت مطلقہ کو نہیں مانا جاسکتا اور اگر اسے مان بھی لیا جائے۔ ہم عرفان برہم کے ظہور پذیر ہونے کی توجیہ اسی طرح ہی کرسکتے ہیں جس طرح کہ ہم علم تجربی اور خود شعوری کی توجیہ کیا کرتے ہیں۔ بھکشو کا خیال ہے کہ چونکہ ہم برہم سوتروں میں علم کی پیدائش اور نشوونما [illegible]ی بیان نہیں پاتے۔ علم کے متعلق سانکھیہ یوگ کا بیان اُس تعلق کی وجہ سے [illegible] قبول ہے۔ جو سانکھیہ یوگ اور ویدانت کے درمیان پایا جاتا ہے۔ سانکھیہ یوگ [illegible] سے پہلے تو حواس اور ان متعلقہ محسوسات کے درمیان ربط ہوتا ہے۔ اور اس کا

۴٦

نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ بُدھی کا تس پہلو اُس وقت مغلوب ہو جانے پر ستوہ کے طور پر معروض کی صورت قبول کر لیتی ہے۔ بُدھی کی اس حالت کو بُدھی کی ایک معروض حالت۔ یا ایک حسی خیال یا حالت کہا جاتا ہے۔ دھیان لگاتے وقت اور خواب میں اشیائے خارجیہ کے ارتسامات ذہن کے روبرو نمودار ہو کر مدرک ہوا کرتے ہیں اور اس لئے درست ہوتے ہیں۔ پس پرش کا اشیائے خارجیہ کے ساتھ تعلق بُدھی کے ذریعے ممکن ہوتا ہے۔ جب تک بُدھی ناپاک رہتی ہے۔ تب تک پرش اس کے ذریعے اشیا کے ساتھ تعلق قائم نہیں کر سکتا یہی وجہ ہے۔ کہ بے خواب نیند میں جب بُدھی تس سے مغلوب ہو جاتی ہے۔ تب پرش کا شعور اپنا اظہار نہیں کر سکتا۔ اور نہ ہی دیگر اشیا کے ساتھ اپنا تعلق قائم کر سکتا ہے۔ جونہی بُدھی

حسی یا نقشی صورت میں متبدل ہو کر پرش میں منعکس ہوتی ہے تب پرش اسے شعوری حالت کی فوری چمک کے طور پر نمودار کرتا ہے۔ اس طرح ہی شعورِ منزہ ولامحدود خود کو اشیا کی محدود صورتوں میں ظاہر کرتا ہے۔ چونکہ بُدھی خود کو لگاتار صورت مختلفہ میں بدلتی ہوئی بے آغاز زمانے سے پرش میں منعکس کر رہی ہے۔ شعوری حالت کا بہاؤ لگاتار جاری رہتا ہوا کبھی کبھار بے خواب نیند کے وقفوں سے تھم جایا کرتا ہے۔ پرش ہی بُدھی میں منعکس ہو کر انانیت (اہنکار) کے تصور کو پیدا کرتا ہے۔ اس خصوص میں بھکشو واچسپتی کے اس نظریے پر نکتہ چینی کرتا ہے۔ کہ بدھی کا پرش میں منعکس ہونا ادراکی حالت کی توجیہ کے لئے کافی ہے اور کہتا ہے۔ کہ شعور کا عکس خود ذی شعور نہیں ہو سکتا۔ اور اس لئے اس امر کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ کہ کیوں حالاتِ بُدھی ذی شعور معلوم ہوتے ہیں لیکن یہ مفروضہ کہ حالات بدھی شعور میں منعکس ہوتے ہیں۔ شعور کے ساتھ ان کے حقیقی تعلق کی توجیہ کرتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے۔ کہ چونکہ انعکاسات ہی شعور سے تعلق رکھتے ہیں۔ اشیا جیسی کہ ہیں۔ نامعلوم رہتی ہیں۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بُدھی کے حالات اشیائے خارجی کی نقول ہیں اور اگر ان نقول کو معقول صورت دی جائے۔ تب ہم نقول کے براہِ راست علم کی صحت کی بنا پر اشیا کے ساتھ ان کی تطبیق کی ضمانت کر سکتے ہیں۔ نیز کہا جا سکتا ہے۔ کہ جب شعور میں بدھی

کی حالتوں کے عکس اس کے ساتھ ایک معلوم ہوتے ہوئے علم کی پیدائش کے موجب ہوتے ہیں۔ تب ہم ان مظاہر میں حالاتِ نفسی کے ساتھ شعور کی موہوم وحدت دیکھا کرتے ہیں۔ اور تب علم فریب دہ ہو جاتا ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ اگرچہ علم میں عنصر فریب موجود بھی ہو۔ وہ ان اشیا کی حقیقت اور صحت پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ جن کی طرف اشارہ دیتا ہے۔ پس صحیح علم (پرما) پرش میں حالات بُدھی کے عکس کا نتیجہ ہے۔ علمی عمل کا ثمر (پرمان پھل) شعور منزہ یا پرش کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ جو دانندہ کے طور پر عمل کرتا ہے۔ اگرچہ وہ کل تجربے سے بے لاگ رہتا ہے۔ اہل ویشیشک علم کی پیدائش و فنا پر زور دیتے ہیں اور اس لئے وہ علم کو اجتماع اسباب سے پیدا اور فنا ہونے والا خیال کرتے ہیں۔ اور پرش کے روبرو حالاتِ نفسی کے عکس کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں۔ کہ علم گویا آتما سے تعلق رکھتا ہے۔ ویدانت کے علمیاتی عمل کی جس میں پرش گیاتا (عالم) اور بھوگتا (لطف اندوز) ہوتا ہے۔ یوں توجیہ کیجاتی ہے کہ وہ ایک جداگانہ علمیاتی عمل انو ویوسائے کا نتیجہ ہوتا ہے۔

برہم کا برتر از عقل و قیاس کے تجربے کو بھی معمولی علم تجربہ کی پیدائش کی بنا پر واضح کرنا ہوگا۔ شاستروں کی عبارت کو سمجھنے اور یوگ کے عمل سے بُدھی میں ایک ورتی "میں برہم ہوں" کی صورت میں پیدا ہو جاتی ہے۔ ورتی کی یہ صحیح صورت پرش میں منعکس ہوتی ہوئی پرش کے سچے علم ذات کے طور پر علم وجدانی کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ عام علم تجربی اور اس علم میں یہی فرق ہے کہ یہ انانیت (ابھمان) کو دور کر دیتا ہے۔ علم ذات کے اس تصور پر یہ اعتراض کہ آتما عالم و معلوم نہیں ہو سکتا۔ درست نہیں ہے۔ کیونکہ جس ذات کو جانا جاتا ہے۔ وہ ایک ذہنی حالت ہے جو اپنی صفت میں اس برترین آتما سے مختلف ہے۔ جو اسے جانتا ہے۔ یہ بالاتر از عقل و حواس آتما گیاتا (دانندہ) ہے۔ جبکہ اس کا بُدھی میں عکس جو پھر اس کی طرف کو ٹوٹتا ہے' وہ ذات ہے۔ جسے جانا جاتا ہے یہ اعتراض کہ علم ذات کے امکان کا اقرار آتما کے بذاتِ خود روشن ہونے کی تردید کرتا ہے۔ درست نہیں۔ آتما کا منور بالذات ہونا صرف یہ معنی رکھتا

ہے۔ کہ یہ بذاتِ خود چمکتا اور روشن ہوتا ہوا اپنے ظہور کے لئے کسی اور شرط کا محتاج نہیں ہے۔

تلمع بالذات اور جہالت

چت سکھ تلمع بالذات کی یوں تعریف کرتا ہے۔ کہ وہ جو ممکن الادراک نہ ہونے پر بھی بلا واسطہ محسوس ہوتا یا سمجھا جاتا ہے بھگشتو کہتا ہے۔ کہ تلمع بالذات کی یہ تعریف بالکل ناجائز ہے۔ انیشدوں میں کہیں بھی اس کی یہ تعریف نہیں کی گئی اور علم صرف کی رُو سے ستوپر کا شتو کے لفظ سے بھی یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ علم صرف تو اس کے معنی "خود بخود معلوم" ہی بتلاتا ہے۔ اگر کوئی۔ شے مدرک یا معلوم نہ ہو۔ وہ صاف طور پر اسی وجہ سے ہمارے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھ سکتی۔ اس کے اور معنی شاستروں کی اس شہادت کے عین خلاف ہوں گے۔ کہ انتہائی حقیقت کا علم یا وجدان ہو سکتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ ذہن کی حالت برہم براہ راست نہیں جانی جا سکتی لیکن یہ پرش کی اودیا کو دُور کرنے کا اثر رکھے گی۔ مگر اس پر کئی اعتراضات ہو سکتے ہیں

۴۶۹

اول۔ بذاتِ خود منور ہونا علم کا ایک صحیح ذریعہ (پرمان ہے) لیکن صرف پرش کی اودیا کا دُور ہو جانا ہی صحیح علم یا پرمان نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس خصوص میں یہ پوچھنا بھی بے محل نہ ہوگا کہ "اودیا" کے معنی کیا ہیں۔ اگر اس کے معنی ایک فریب وہ ذہنی حالت ہوں۔ تب تو یہ ضروری بدھی کی ایک حالت ہوگی اور اس کا مٹنا بھی پرش کی بجائے بدھی سے تعلق رکھے گا۔ اور اگر اس سے معنی وہ نفسی جبلیات یا اصلی میلانات ہیں جو غلطیوں کے موجب ہوتے ہیں۔ تب بھی چونکہ اصلی جبلیات پرکرتی کے گنوں کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ ان گنوں کا مٹنا لازمی طور پر پرکرتی کو بھی مشروط کرنے والا ہوگا۔ اگر اسے تمس کا مادہ خیال کیا جائے۔ جو آتما کو ڈھانپ دیتا ہے تب یہ مفروضہ غیر معقول ہوگا۔ لیکن اگر بدھی کی ذات میں موجود تمس کو دور نہ کیا جائے۔ تب بدھی میں کوئی ایسی ورتی پیدا نہیں ہو سکتی۔ جو اس کے مفروضہ کی نقل بلا تبدیلی کرے اور اگر

باب ۲ بدھی کے اس تمس کو ایک بار اس طرح دور کر دیا جائے۔ تب پرش میں اس کا کوئی عکس نہیں پڑ سکتا۔ پس اس خیال کی کہ علم جہالت کے پردے کو دور کرنے میں ممد ہوتا ہے۔ تائید نہیں کی جا سکتی پردے کا تعلق صرف آنکھ کی مانند آلات علمیہ سے ہے اور اس لئے وہ شعور منزہ کے ساتھ کوئی بھی تعلق نہیں رکھ سکتا۔ پس پردہ اٹھ جانے کے باعث شعور منزہ میں دوطلوع علم کی توجیہ معقول نہیں ہو سکتی آتما میں کوئی پردہ نہیں ہو سکتا۔ اگر آتما اپنی ماہیت میں شعور منزہ ہے۔ تب اس کی ذات میں کسی بھی پردۂ جہالت کا امکان نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں قیاسیات متبائن بالذات ہیں۔ اگر یہ فرض کیا جائے۔ کہ پیدائش عالم کا باعث ذہن میں جہالت یا اودیا کا عمل ہے اور اگر یہ مانا جائے۔ کہ صحیح علم جہالت کو دور کر دیتا ہے تب ہم اس ناقابل حمایت نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دنیا علم سے مٹ سکتی ہے یا جب ایک آتما بھی علم کو حاصل کر لیتا ہے۔ تب دنیا کا خاتمہ ہو جاتا ہے یا جب کوئی سنت اپنی زندگی میں ہی نجات حاصل کر لیتا ہے۔ تب اسے اپنے اردگرد کی دنیا کا تجربہ نہیں ہوا کرتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نجات یافتہ سنت بھی اپنے اندر ایک عنصر جہالت رکھتا ہے۔ تب یہ مسئلہ رد ہو جائے گا۔ کہ علم سے جہالت مٹ جاتی ہے مزید براں اگر مانا جائے۔ کہ آتما کسی بھی شئے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا (اسنگ)۔ تب یہ قیاس بھی غلط ہو گا کہ وہ جہالت یعنی اودیا سے تعلق رکھتا ہے۔ پردے کا تعلق صرف ذہنی حالات سے ہو سکتا ہے۔ لیکن وہ شعور منزہ ولا تغیر کے ساتھ کوئی واسطہ نہیں رکھتا۔

۴۷۰ کیونکہ ہم اس کی مثال کہیں نہیں پاتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جہالت قدرتاً شعور منزہ کے ساتھ تعلق ہے۔ تب یہ تعلق بھی مٹنے کا ہی نہیں۔ اور اگر اس تعلق کو کسی شرط علتی کا نتیجہ مانا جائے تب یہ بھی معقولیت کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ شائد یہ علیت خود نفسی حالات کے اندر ہی موجود ہو گی۔ کم از کم یہ مفروضہ اس مفروضے کی نسبت سادہ تر ہو گا۔ کہ جہالت شعور منزہ سے تعلق رکھتی ہے اور نفسی حالات اسے مٹا سکتے ہیں نفسی حالات کے ساتھ پردے کا تعلق ہونا کم از کم بے خواب نیند۔ غشی اور بیری میں ماننا پڑے گا۔ پس اگر پردے کو بطور آلۂ علم کے نفسی حالات سے منسوب کیا جائے۔ تب یہ فرض کرنا بالکل غیر ضروری ہو گا۔ کہ یہ پردہ شعور منزہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

باب ۲۲

پاتنجلی اپنے یوگ سوتر میں اودیا کی تعریف کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ وہ ایک ذہنی حالت ہے۔ جو عارضی کو ابدی۔ ناپاک کو پاک اور سکھ کو دکھ تصور کرتی ہے اس لئے جہالت کو شعور منزہ کے ساتھ تعلق رکھنے والی ایک جداگانہ شے نہیں مانا جا سکتا۔ اسی طرح یہ تعریف بھی غلط ہے۔ کہ وہ خاتمۂ جہالت ہے۔ جو اس استعداد میں پُرش کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اس امر کو صحیح طور پر بیان کرنے کے لئے یہ کہنا ہوگا۔ کہ نفسی حالات میں جہالت مٹ جانے پر طلوع علم ہوتا ہے۔ اس انتہائی علم کے طلوع کے ساتھ کہ "میں برہم ہوں" جس کی طرف پرش کی خاطر پرکرتی کی کل غائیت مائل رہی تھی۔ پرش کے حق میں پرکرتی کا آخری مقصد پورا ہو جاتا ہے اور ایسا ہونے سے وہ غائیاتی رشتہ جو بُدھی کو پرش کے ساتھ باندھ رہا تھا ٹوٹ جاتا ہے اور پھر من یا بُدھی کے لئے پرش کی خاطر کچھ بھی کرنا باقی نہیں رہ جاتا۔ علم باطل کے مٹنے پر نیکی اور بدی بھی نہیں رہتے۔ اس لئے بُدھی کی سالمیت مٹنے پر نجات حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ دُکھ باطل (اسمتا (انانیت)۔ راگ (الفت)۔ دویش (نفرت) ابھی نویش (محبت نفس)) ان سب کے اودیا (جہالت) جو ان کی علت ہے۔ خیال کیا جا سکتا ہے۔ نیز اودیا کو تمس بھی تصور کیا جا سکتا ہے جو کہ اس کی علت ہے۔ یہ تمس ستو کے ظہور کو روکتا ہے اور اسی لئے اودیا نمودار ہوتی ہے۔ جب تمس پر ستو غالب آ جاتا ہے۔ تب ستو اپنے ذریعہ انتہائی ذات کو روشن کرتا ہے۔ پس علم اور جہالت (گیان اور اگیان) کے الفاظ شاستر ہیں ستو اور تمس کو ظاہر کرتے ہیں۔ تمس کا لفظ اگیان کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے اور کوئی ایسا اگیان موجود نہیں ہے۔ جو غیر مشخص اور ناقابل بیان ہو جیسا کہ اہل شنکر فرض کرتے ہیں۔ معمولی علم تجربی میں یہ تمس عارضی طور پر دور ہو جایا کرتا ہے۔ لیکن حقیقی و انتہائی علم کے طلوع پر متعلقہ پرش کی خاطر گنوں کی استعداد تغیر معدوم ہو جاتی ہے۔ پیشتر اس کے کہ ستو اپنی ورتی یا حالت کو ظاہر کر سکے۔ ضروری ہے۔ کہ وہ اس تمس پر غالب آ جائے۔ جو ستو کے ظہور پذیر ہونے میں مانع ہوتا ہے۔ پس نفسیاتی حالت کی نمودار ی سے پہلے ضروری ہے۔ کہ ستو اور تمس کا وجودیاتی تضاد مٹ جائے۔

۴۷۱

بھکشو کی رائے میں سانکھیہ اور ویدانت کا تعلق

بھکشو کی رائے میں سانکھیہ اور یوگ کے فلسفے ویدانت کے ساتھ گہرا تعلق

رکھتے ہیں۔ اور اپنشدوں میں ان کا ذکر بھی آتا ہے۔ اس وجہ سے جب بعض امور مثلاً علم تجربی کے سوال پر ویدانت میں کوئی بیان نہ پایا جائے۔ تب اسی کمی کو سانکھیہ اور یوگ کے ذریعے پورا کر لینا واجب ہے۔ اگر ان دونوں میں کوئی تضاد نظر آتا ہو۔ تب ان کی اس طرح توجیہ کرنی چاہئے۔ کہ ان میں مصالحت ہو جائے۔ بھکشو نہ صرف سانکھیہ یوگ کے تعلق میں اُسی اُصول کو مدنظر رکھتا ہے۔ بلکہ نیائے ویشیشک اور پنچ راتروں کے تعلق میں بھی یہی نظریہ رکھتا ہے اس کی رائے ہے نظامات ویدوں اور اپنشدوں پر مبنی ہیں اور اس لئے یہ آپس میں وہ اندرونی کشش و اتحاد رکھتے ہیں جو بدھ مذہب میں موجود نہیں ہے۔ اس لئے صرف اہل بدھ ہی اصل مخالفین ہیں۔ اسی لئے وہ فلسفے کے تمام آستک نظامات کو اس خیال سے ملانا چاہتا ہے۔ کہ وہ کم و بیش ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اور کم از کم اُن میں مصالحت کا امکان ہے۔ بشرطیکہ مناسب زوایائے نگاہ سے ان کا مطالعہ کیا جائے۔ بھکشو اپنا مسالا اپنشدوں۔ پرانوں اور سمرتیوں سے جمع کر کے اس بنیاد پر ایک نظام توضیع قائم کرنے کے لئے کوشش کرتا ہے۔ اس لئے اسے بحیثیت مجموعی اُس خدا پرستانہ ویدانت کی صحیح تفسیر کہا جا سکتا ہے۔ جو عام طور پر پرانوں کا نظریۂ غالب ہونے کے علاوہ ہندو زندگی اور مذہب کے نظریۂ عامہ کی نمایندگی کرتا ہے ہندو خیال کی اس عام رَو کے ساتھ جو پرانوں اور سمرتیوں کی راہ سے بہ رہی ہے اور جو ہندو زندگی کو اُبھارنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ مقابلہ کرتے ہوئے۔ انتہائی سانکھیہ۔ انتہائی ویدانتِ شنکر۔ انتہائی نیائے اور مادھو کی انتہائی ثنویت کو مروجہ فلسفے کی مابعدالطبیعاتی دستور پرستی کہ سکتے ہیں۔ فلسفۂ بھکشو اس بھید ابھید کی قسم کا ہے۔ جو مختلف صورتوں میں بھرتری پرپنچ۔ بھاسکر۔ رامانج نمبارک اور دوسروں کی تعلیمات میں پایا جاتا ہے۔ اس فلسفۂ بھید ابھید کا عام نقطۂ نگاہ یہ ہے۔ کہ یہ نظریہ دنیا کی حقیقت اور روحانیت کا معتقد ہے۔ انفرادی ارواح کی خصوصیت اور ان کا اپنی ذات میں ظہور ایزدی کے مراکز ہونا۔ اخلاقی آزادی اور ذمہ داری اور روحانی جبریت۔ ایک شخصی خدا اور غیر شخصی حقیقت۔ وہ انتہائی روح جس میں مادہ اور پرکرتی روحانیت میں تحلیل

باب ۲۲

ہو جاتے ہیں ۔ مادہ اور ارواح کی اصلیت اور باہمی تعلقات میں ایک اندرونی غائیت کا نفوذ پذیر ہونا اور مشیتِ ایزدی کا تقدس ۔ قدرتِ مطلقہ اور علم کل علم اور محبت کی اعلیٰ قیمت ۔ اخلاقی اور معاشرتی فرائض کی جبریت اور ان کا انتفا ۔ اپنی فلسفے کی تعلیمات سے ہیں ۔

چونکہ معمولی مستند سانکھیہ کو ملحدانہ خیال کیا جاتا ہے اس لئے سوال اٹھتا ہے ۔ کہ کس طرح اس کی خدا پرستی اور اوتاروں کے مسئلے کے ساتھ مصالحت ہو سکتی ہے ۔ برہم سوترا ۔ ا ۔ ۵ کی تفسیر کرتا ہوا بھکشو کہتا ہے کہ چونکہ شاستر کہتے ہیں ۔ کہ "اُس نے دیکھا یا چاہا" برہم لازمی طور شخصی ہستی رکھتا ہے ۔ کیوں کہ ادراک اور خواہش کو بے جان پرکرتی سے منسوب نہیں کر سکتے ۔ شنکر اس سوتر کی تفسیر کرتا ہوا دعویٰ کرتا ہے ۔ کہ اس کا مطلب یہ ہے ۔ کہ پرکرتی دنیا کی علت نہیں ہے کیونکہ پرکرتی یا پردھان ایک غیر ویدک تصور ہے ۔ بھکشو اپنشدوں سے کئی جملات کا حوالہ دیتا ہوا ثابت کرتا ہے ۔ کہ پرکرتی کا تصور غیر ویدک نہیں ہے ۔ پرکرتی کو اپنشدوں میں بطورِ علت عالم یا طاقتِ ایزدی بتلایا گیا ہے اور شوتیا شوترا اپنشد میں پرکرتی کو مایا اور ایشور کو مایا دی (ساحر) بتلایا ہے ۔ جو اپنے اندر ساحرانہ طاقت رکھتا ہے ۔ ساحر اپنے جادو کو ظہور سے روک رکھتا ہے مگر وہ ساحرانہ طاقت اس کے اندر سدا موجود رہتی ہے ۔ معمولی پرکرتی میں ہمیشہ ہی تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے اور برہم کے ساتھ ستو کا ایک مادہ خاص مربوط ہے ۔ جسے لاتغیر خیال کیا جا سکتا ہے ۔

ایک سوال جو اس خصوص میں قدرتی طور پر پیدا ہوتا ہے یہ ہے ۔ اگر برہم بذات خود لاتغیر ہے اور وہ ستو جسم بھی جس کے ساتھ وہ سدا مربوط ہے ۔ کبھی نہیں بدلتا ۔ تب کس طرح برہم کسی خاص وقت پر دنیا کو پیدا کرنے کا خواہشمند ہو سکتا ہے ؟ اس کا جواب واحد صرف یہ ہے ۔ کہ ایک خاص لمحۂ تخلیق پر برہم کی

۴۷۳

طرف ارادے کا انتساب زبان کا ایک مبہم استعمال ہے ۔ اس کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ جب شرائط علتی کا اجتماع کسی خاص نقطۂ وقت پر تخلیقی پیدائش میں نمودار ہونے کے لیئے تیار ہوتا ہے ۔ تب اسے برہم کی ارادتِ خالقہ کا ظہور سمجھا جاتا ہے ۔ برہم کے علم و ارادت زمانے میں کوئی آغاز نہیں رکھ سکتے [1] لیکن اگر برہم کی ارادتِ خالقہ

---

[1] وگیان امرت بھاشیہ ۔ ا ۔ ا ۔ ۵ ۔

باب ۱۲ کو حرکاتِ پرکرتی کی علت خیال کیا جائے۔ تب یہ نظریۂ سانکھیہ کہ پرکرتی کی جنبش جس کا باعث ذاتی غائیت ہے۔ پرش کی خدمت کے لئے ہے۔ ناقابلِ حمایت ہو جاتا ہے مہت کے اندر موجود ستو۔ رجس اور تمس کو سانکھیہ میں برہما۔ وشنو مہیشور جو گویا پیدا شدہ دیوتا ہیں، کی صورت میں تین اشخاص خیال کیا گیا ہے۔ لیکن سانکھیہ کسی ابدی ایشور کی ہستی کا قائل نہیں ہے۔ یوگ کی رو سے مہت کا جزِ ستو جو نجات یافتہ حالت میں دائماً موجود رہنے والی ابدی طاقتوں کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ وہ پرش (شخص) ہے۔ جسے ایشور کہا جاتا ہے۔ اس کا ستو جسم معلول کی فطرت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ مہت کے ستو جزو سے پیدا ہوا ہے اور اس کا علم بھی لازمان ہے۔ سانکھیہ کی تائید میں بھکشو کہتا ہے۔ کہ ایشور سے انکار کے یہ معنی لیے جا سکتے ہیں۔ کہ نجات کی خاطر ایشور میں اعتقاد رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ علم ذات سے بھی حصول نجات ممکن ہے۔ اگر اس رویے کو اختیار کیا جائے۔ تب ایشور کی ہستی کا اثبات بالکل غیر ضروری ہے۔ مگر اس خصوص میں یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ بھکشو کی توجیہ تسلی بخش نہیں ہے۔ لیکن سانکھیہ سوتر ایشور کے بارے میں صرف خاموش ہی نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایشور کا عدم وجود ثابت کرنے کے لئے زبردست کوشش کرتا ہے۔ اور ایک بھی ایسا بیان نہیں پایا جاتا۔ جو اسے اس الزام سے بچا سکے۔ کہ سانکھیہ خدا پرستی کا مخالف نہ تھا۔ بھکشو اس سے آگے چل کر پھر کہتا ہے۔ کہ سانکھیہ الحاد کی تعلیم نہیں دیتا اور شوتیا شوتر کا یہ حوالہ پیش کرتا ہے (چہارم۔ ۱۶)۔ کہ جیسا کہ سانکھیہ میں بتایا گیا ہے کہ انتہائی علت کے علم سے ہی حصول نجات ممکن ہے اور گیتا کا وہ بیان بھی پیش کرتا ہے جس میں الحاد کو ایک شیطانی نظریہ بتلایا گیا ہے۔

یوگ کا ذکر کرتا ہو بھکشو کہتا ہے کہ یہ ایک عجیب بات ہے۔ کہ اگرچہ یوگ خدائی ہستی کا قائل ہے۔ لیکن اس نے اس بات کی تردید نہیں کی۔ کہ وہ جانب دار یا ظالم بھی ہو سکتا ہے اور خدا کو اصلی کائناتی مرتبہ دینے کی بجائے اس فطری نظریے کو قبول کرتا ہے۔ کہ پرکرتی پرش کے تعلق میں اپنی ذاتی غائیت سے متعین ہو کر تحویلاتِ نوعیہ میں سے گذرا کرتی ہے۔ پاتنجلی کے یوگ سوتر میں ایشور ہی یوگ دھیان کا موضوع ہے اور اپنے عُبّاد اور دیگر جانداروں پر رحم ۴۷۴

باب ۲۰

کرتا ہے۔ لیکن بھکشو کا خیال ہے کہ جب تک ایشور ایک کائناتی مقصد کے لئے ہستی نہ رکھتا ہو۔ پرکرتی کے ساتھ پرش کے تعلق کی توجیہ نہیں ہوسکتی۔

ایشور اپنے اعمال میں اُن ہستیوں کے ساتھ کوئی علاقہ نہیں رکھتا۔ جو رجس یا تمس کی ڈگمگانے والی فطرت کے ساتھ تعلق رکھتی ہوں۔ بلکہ صرف ایسی ہستی کے ساتھ جو دائماً یکساں حال اور سدا ابدی علم۔ ارادت اور سرور کے ساتھ تعلق رکھتی ہو[۱]۔ اس بیان سے قدرتاً یہی معنی نکلتے ہیں کہ ارادت ایزدی ابدی اور لاتغیر قانون کے طور پر کام کررہی ہے۔ یہ قانون خدا کا جزو ترکیبی نہیں بلکہ خود پرکرتی کا جزو ترکیبی ہے اُسی جزو کی بدولت ہی ایک ابدی اور لاتغیر قانون ایشور کے ابدی ارادہ اور علم کے طور پر عمل پذیر ہوکر پرکرتی کے ظہوری یا تغیر پذیر پہلو کو متعین کرتا ہے۔

گیتا میں شری کرشن کہتے ہیں۔ کہ وہ پرش اُتم (برترین روح) ہے اور اس سے اوپر کچھ نہیں۔ بھکشو ایسے بیانات کی دو تفاسیر پیش کرتا ہے۔ جو مذکورۃ الصدر تصور خدا کے خلاف معلوم ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ کرشن کا خدایا خود کی طرف اشارہ کرنا صرف ایک نسبتی بیان ہے جو مقبول عام صورت میں دیا گیا ہے اور جو اس ذاتِ مطلقہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں دیتا جو تجربۂ معمولی سے لاتعلق ہے۔ دوسری توضیح یہ ہے۔ کرشن خود کو خدا صرف اس لئے کہتا ہے کہ وہ خدا کے ساتھ اپنی عینیت و وحدت محسوس کرتا ہے۔ اس لئے پربرہم اور کاریہ برہم کے درمیان فرق ہے اور شری کرشن کاریہ برہم ہونے سے خود کو عام بولی میں کارن برہم کے طور پر بیان کرتا ہے۔ جب دوسرے وجود خود کو برہم کے ساتھ ایک سمجھا کرتے ہیں۔ تب ان کی عینیت صرف کاریہ برہم سری کرشن یا نارائن سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے وہ خود کو خدائے مطلق کہنے کا کوئی حق نہیں رکھتے۔ بے آغاز اور مطلق ذات برہم کو رشی اور دیوتا بھی نہ جانتے ہیں اور نہ کبھی جان سکتے ہیں۔ صرف نارائن ہی خود کو اپنی ذاتِ مطلقہ میں جان سکتا ہے۔ اس لئے نارائن کو تمام موجودات سے بڑھ کر گیانی (علیم) سمجھنا چاہیے[۲]۔ وہ ارواح جو اپنی گذشتہ زندگی میں سایجیہ مکتی پا کر ایشور

۱۔ ایشور گیتا قلمی نسخہ۔

۲۔ ۔ وگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۵

باب ۱۳ ۲۷۵

کے ساتھ ایک ہو چکی ہیں۔ وہ واسُدیو وِیُوہ میں بود باش رکھتی ہیں۔ واسُدیو وُیوہ میں صرف واسدیو ہی ابدی خدا ہے اور باقی ساری موجودات اس کے اجزا کے سوا کچھ نہیں۔ دوسرے وِیُوہ مثلاً سنکرشن۔ پردیمن۔ انرُدھ واسدیو کی وِبھوتیوں (تجلیات) کے سوا کچھ نہیں ہیں اور انھیں ایشور کی جزوی مخلوقات یا برہم۔ وشنو اور رُدر سمجھنا چاہیئے ماتحت دیوتاؤں' برہم یا شِو' کی طاقت محدود ہے کیونکہ وہ کائناتی امور کے نظم و نسق میں کوئی تبدیلی نہیں لا سکتے۔ جب وہ خود کو برترین خدا (پرم دیو) بتلاتے ہیں۔ تب وہ خود کو ذاتِ مطلقہ کے ساتھ ایک محسوس کرتے ہوئے ایسا کہتے ہیں مہت تتو اپنی صورِ ثلاثہ ستو۔ رجس۔ تمس سے برہما۔ وشنو۔ شِو یا سنکرشن۔ پردیمن اور انرُدھ مد کا جسم تیار ہوتا ہے۔ یہ تین دیوتا ہیں جو جسم واحد رکھنے والے خیال کئے جاتے ہیں۔ اس جسم کا نام مہت ہے۔ اور یہ کائناتی ارتقا کی اصلی بنیاد ارسالا ہے۔ اسی وجہ سے ہی کائنات یا عالم کو ان کا جسم مانا جاتا ہے۔ یہ تینوں دیوتے اپنے اعمال میں وات پریت اور کپھ کی مانند ایک دوسرے پر منحصر خیال کئے جاتے ہیں اور یہی سبب ہے۔ کہ وہ باہمی طور پر مختلف اور ایک متصور ہوتے ہیں یہ تینوں دیوتے مہت کے ساتھ بھی جو پرکرتی اور پرش کی وحدت ہے۔ ایک ہیں اور یہی وجہ ہے۔ کہ برہما۔ وشنو اور مہیشور کے براہ راست ظاہر ہونے کی بجائے وہ جزوی مجسماتِ ایزدی (انش اوتار) مانے گئے ہیں[2]۔

ایشور کا پردھان اور پرش میں نفوذ پذیر ہونا اس کے علم۔ ارادت اور سعی کے باعث ہے۔ ان کے ذریعے وہ گنوں کو ابھار کر مہت کو وجود میں لاتا ہے۔ بھکشو اس امر کے اثبات کے لئے بہت کوشش کرتا ہے کہ خدائے مطلق یا بھگوان

---

[1] وگیان امرت بھاشیہ ۱-۱-۵۔

[2] اس خصوص میں بھکشو بھاگوت کے شلوک کا حوالہ دیتا ہے (۱-۱-۵) مگر وہ کرشن کے معنی وشنو لیتا ہوا بتلاتا ہے۔ کہ سوتم بھگوان سے مراد اسی طرح ہی جزو بھگوان ہیں جس طرح بیٹا اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے مگر یہ معنی بالکل ہی ان معنوں کے خلاف ہیں۔ جو مذہب گوڑیہ کے وشنو یوگ لیا کرتے ہیں وہ کرشن کو خدائے مطلق مانتے ہیں۔

نارائن یا وشنو سے مختلف ہے جو اسی طرح ہی ظواہر خدا ہیں جیسے کہ بیٹا باپ کا ہوا کرتا ہے۔ اس مقام پر بھکشو مدرسۂ بیج راتر کی رائے اور دیگر مفکرین مثلاً مادھو۔ وشنو گوڑیہ اور ان ویشنووں کی راؤں سے جو نارائن۔ وشنو اور کرشن کو خدا کے ساتھ ایک خیال کرتے ہیں۔ اختلاف ظاہر کرتا ہوا۔ دوسرے اوتاروں مثلاً متسیہ۔ کورم وغیرہ کو بھکشو وشنو کے لیلا اوتار اور بھگوان یا پرمیشور کے آویش اوتار مانتا ہے۔

مایا اور پردھان

شنکر ویدانت سوتر (۱۔۴۔۳) کی اپنی تفسیر میں۔ اویکت کی اصطلاح پر بحث کرتا ہوا یہ کہتا ہے۔ کہ یہ کوئی اصطلاحی معنی نہ رکھتی ہوئی ویکت (ظاہر) کی نفی محض ہے۔ اویکت کا لفظ حرف نفی ن اور ویکت سے مرکب ہے اور بتلاتا ہے۔ کہ چونکہ اصطلاح اویکت اس طرح صرف لغوی معنی رکھتی ہے اور صرف غیر ظہور پذیر کو ظاہر کرتی ہے۔ اس لئے یہ لفظ سانکھیہ کے پردھان کے لئے اصطلاحاً استعمال نہیں کیا جا سکتا شنکر کے خیال میں اویکت کے معنی علتِ لطیفہ کے ہیں لیکن وہ یہ نہیں مانتا۔ کہ سانکھیہ کے پرھادن کے معنوں میں یہ دنیا کوئی جداگانہ علتِ لطیفہ رکھتی ہے[1]۔ اس کی رائے میں اس کائنات کی حالت ابتدائی ایشور پر انحصار رکھتی ہے اور خود بخود وجود میں نہیں آتی۔ ایشور میں علتِ لطیفہ (سوکشم کارن) کو ماننے بغیر وہ خالق نہیں ہوسکتا کیونکہ طاقت کے بغیر وہ خود کو تخلیق کی طرف جنبش نہیں دے سکتا۔ ایشور کی ذات میں موجود بیج شکتی جسے اودیا بھی کہتے ہیں۔ اس کا نام اویکت ہے۔ یہ مایا کی بڑی نیند ہے جو ایشور پر انحصار رکھتی ہے۔ اس کے اندر تمام ارواح بغیر کسی خود دانی (آگاہی) کے موجود رہتی ہیں۔ اس بیج شکتی کی توانائی بالقوہ نجات یافتہ روحوں کی حالت میں علم (گیان) کے ذریعے مٹ جاتی ہے اور اس لئے پھر وہ جنم نہیں لیتیں[2] واچسپتی اپنی تصنیف بھامتی

---

[1] ویدانت سوتر۔ ۱۔۴۔۳۔

[2] " " "

باب ۱۲

میں منعقد کرتا ہوا کہتا ہے کہ مختلف ارواح کے لئے مختلف اودیائیں ہوتی ہیں۔ جب کوئی فرد اپنے لئے گیان حصول کرنے کی کوشش کرتا ہے تب اس کی متعلقہ اودیا ختم ہو جاتی ہے اگرچہ دیگر افراد کے ساتھ تعلق رکھنے والی اودیائیں ویسی کی ویسی برقرار رہتی ہیں۔ چنانچہ اگر ایک اودیا (جہالت) مٹ جاتی ہے۔ تو دوسری اودیائیں عمل پذیر حالت میں رہ کر دنیا کے پیدائش کی موجب ہو سکتی ہیں۔ لیکن اہل سانکھیہ جو ایک پردھان کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ اس کے خاتمے کے معنی ساری دنیا کا خاتمہ ہوں گے۔ واچسپتی مزید براں کہتا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ اگرچہ دھان وہی کا وہی رہتا ہے لیکن اودیا پرش اور پرکرتی کے درمیان عدم امتیاز کی صورت میں قید کی موجب ہوتی ہے اور اس لئے پرکرتی کا وجود ماننے کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے قید و نجات کے مسئلے کی توجیہ اودیا کے ہونے اور نہ ہونے سے ہی ہو سکتی ہے۔

۴۷۷

یہ اعتراض کہ ارواح کا امتیاز اودیا (جہالت) پر انحصار رکھتا ہے اور اودیاؤں کا امتیاز ارواح کے امتیاز پر منحصر ہے غلط ہے کیونکہ یہ عمل بے آغاز ہے اور اودیکت کی اصطلاح اودیا کی طرف ایسے نوعی معنوں میں اشارہ کرتی ہے۔ کہ اس کے اندر تمام اودیا کا شمول پایا جاتا ہے۔ اودیا فرد میں رہتی ہے۔ لیکن وہ خدا کی شے اور کارندہ ہونے کے لحاظ سے اسی پر انحصار رکھتی ہے اودیا برہم کا سہارا لیے بغیر عمل پذیر ہو ہی نہیں سکتی۔ اگرچہ ارواح کی ذات حقیقی برہم ہے۔ لیکن جب تک وہ جہالت سے محصور رہتی ہیں۔ وہ اپنی ذات حقیقی کو نہیں جانتیں۔

اس کے جواب میں بھکشو کہتا ہے کہ چونکہ طاقت (شکتی) کے سوا اکیلا خدا اس عالم متنوع کو پیدا نہیں کر سکتا، اس لئے یہ بات ماننی پڑتی ہے۔ کہ خداوند اسے ایک متمیز طاقت کے ذریعے دنیا کو پیدا کرتا ہے۔ اس طاقت کا نام پرکرتی اور پرش ہے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ طاقت اودیا (جہالت) ہے۔ تب بھی چونکہ یہ عنصر برہم سے الگ ہستی رکھتا ہے۔ اس لئے یہ بات بھی مسئلہ وحدت وجو کو پرکرتی اور پرش کے اقرار کی مانند ہی رد کرنے والی ہوگی۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ پرے کی حالت میں اودیا غیر موجود ہوتی ہے۔ کیونکہ اس حالت

باب ۱۲

میں صرف برہم کے موجود ہونے کے باعث دنیا کی پیدائش برہم سے ماننی پڑیگی اور ان ارواح کو جو اس کے ساتھ متحد و واحد ہو تی ہیں نجات یافتہ ہونے پر بھی سنسار (عالم حوادث) میں سے گذرنا ہی پڑے گا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ قید اور نجات بالکل فرضی ہیں تب اس امر کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ لوگ فرضی نجات کے حصول کے لئے تکلیف اُٹھایا کریں۔ اگر یہ کہا جائے، کہ اودیا پرتے کے دوران ثانوی (ویوہارک) ستا رکھتی ہے اور اگر یہ دلیل دیجائے کہ ان حالات میں قید اور نجات کو بھی ویوہارک (ثانوی) ہستی خیال کیا جا سکتا ہے۔ تب نظریۂ وحدتِ وجود ناقابل اعتراض ثابت ہوگا۔ لیکن اگر ایسی اودیا مانی جائے۔ جو صرف ثانوی یا ویوہارک ہستی رکھتی ہے تب یہی بات پردھان کے متعلق بھی فرض کی جا سکتی ہے۔ اگر ہم اصطلاح ویوہارک کے معنی کی کھوج کریں۔ تب ہم دیکھتے ہیں۔ کہ اس کی تعبیر کسی مقصد کی تکمیل کے لیے انجام دہی و خدمت کی طاقت پر محدود ہے۔ اگر یہ بات ہو۔ تب پرکرتی بھی اسی قسم کی ہستی رکھ سکتی ہے[1]۔ بے شک یہ بات درست ہے۔ کہ پردھان کو ابدی مانا جاتا ہے۔ لیکن یہ ابدیت لگاتار تبدیلی کی ابدیت ہے۔ اودیا کو ویدانتی لوگ اپر مارتھک کہتے ہیں۔ یعنی اودیا مطلقاً حقیقی نہیں ہے۔ حقیقت مطلقہ نہ ہونے کے یہ معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ یہ غیر منفک اور خود بخود ظاہر نہیں ہے یا یہ خود کو بطور وجود کے ظاہر نہیں کر سکتی یا یہ کل زمانوں میں ہستی نہیں رکھتی۔ مگر ایسی حدود تو پردھان پر صادق آتی ہیں۔ پردھان بطور تغیر پذیر ہونے کے ابدی ہے۔ لیکن یہ اپنے تمام معلولات میں غیر ابدی ہے۔ پرکرتی کے تمام نتائج (پھل) فانی ہوتے ہیں اور اپنی ماہیت میں بے شعور ہونے کے باعث خود بخود ظاہر ہونے کی قابلیت نہیں رکھتے پھر اگرچہ پردھان کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ وہ کسی خاص وقت پر کوئی صورتِ خاص رکھتا ہے۔ لیکن اس وقت بھی وہ اپنے ماضی و مستقبل میں غیر موجود ہوتا ہے۔ پس چونکہ ویوہارک ستا (وجود ثانوی) کے معنی نیستی مطلق نہیں ہیں (خرگوش کے سینگ کی مانند) اور نہ ہی اس کے معنی حقیقتِ مطلقہ ہیں۔ اس کے معنی صرف تغیر پذیری

۴۷۸

۱۔ وگیان امرت بھاشیہ ۱-۳-۴۔

باب ۲۳

(دیر بیامتو) ہی ہو سکتے ہیں اور ایسا وجود تو پردھان کا بھی ہے. پس اہل شنکر پردھان کے مسئلے پر معترض ہونے سے کچھ حاصل نہیں کرتے۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق اس کا بدل اودیا بھی وہی صفات رکھتی ہے جو پرکرتی میں پائی جاتی ہیں۔

پس صاف ظاہر ہے۔ کہ پرکرتی کے خلاف شنکر کے اعتراضات ایشور کی پرکرتی پر بھی عائد ہو سکتے ہیں۔ مگر وہ پرانوں میں بیان شدہ پرکرتی پر جس کا مفسر بھکشو ہے لاگو نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ پرکرتی کو برہم کی طاقت (شکتی) مانا گیا ہے۔ اگر اودیا کو بھی اسی طرح خیال کیا جائے۔ تب یہ پرکرتی کی مانند ہو جاتی ہے اور چونکہ اسے بالقوہ صورت میں پرلے کی حالت میں بھی خدا کے اندر موجود خیال کیا جاتا ہے۔ اودیا کی وہ بیشتر تعبیرات بھی جو اسے برہم کی حقیقت مطلقہ سے تمیز کرتی ہیں۔ پرکرتی کی تعبیرات ہیں۔

بھکشو کے پیش کردہ خیال کے مطابق پردھان کو ایک جداگانہ اور مطلق ہستی خیال کرنے کی بجائے ایزدی طاقت مانا گیا ہے[1]

برہم سوتر ۱-۴-۲۳ کی توضیح کرتے وقت بھکشو کہتا ہے کہ ایشور پرکرتی کے سوا اور کوئی اُپادھی نہیں رکھتا جملہ صفات ایزدی مثلاً سرور وغیرہ پرکرتی سے نمودار ہوتی ہیں۔ جیسا کہ برہم سوتروں میں بتلایا گیا ہے۔ پرکرتی کو برہم کی فطرت مخصوصہ سمجھنا چاہیے۔ جو دنیا کی بلا واسطہ علت مادی نہیں۔ بلکہ صرف اس کی پائدار اور بنیادی علت ہے۔ (ادھشٹان کارن) اور پرکرتی اس کی اپنی صفت خاص یا جزو ہے۔ پرکرتی اس اُپادھی کا باہمی تعلق ناظم و منظوم یا قابض و مقبوض کا ہے یہ امر واقعہ کہ برہم سوچے اور ارادہ کرنے کے قابل ہے۔ اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ وہ ضرور ہی آلہ کے طور پر پرکرتی کو رکھتا ہے جو اس کے لئے ایسے فکر کو ممکن بناتی ہے۔ کیونکہ برہم بذات خود شعور منزہ ہے لیکن پرکرتی اس کے اُن پاکیزہ ترا جزا کے تعلق میں اُپادھی کے طور پر کام کرتی ہے۔ جو ابداً پاک ستو ہیں۔ کال (زمان) اور اور شٹ (غیر مرئی) بھی اجزائے پرکرتی ہونے سے برہم سے جداگانہ طاقتیں متصور

۴۷۹

---

[1] وگیان امرت بھاشیہ۔ ۱-۴-۳۔

باب ۱۲

نہیں ہوتے۔

سانکھیہ اور یوگ پر بھکشو کی تنقید

برہم سوتر۔ دوم۔ ا۔ ا۔ ۲۔ ۳ کی تفسیر کرتا ہوا بھکشو کہتا ہے۔ کہ منوعلت اولی کو پرکرتی کا نام دیتا ہے سانکھیہ بھی ایسا کرتا ہے اور دونوں کو مستند خیال کیا جاتا ہے۔[1] لیکن چونکہ پاتنجلی اور پراشر کی رائیں سانکھیہ کے مسئلۂ دہریت کی تردید کرتی ہیں۔ برہم سوتر کے نظریے کی تعبیر محض سانکھیہ کی ملحدانہ تعلیمات کے مطابق نہیں کیجا سکتی۔ یہ بھی ماننا پڑتا ہے۔ کہ سانکھیہ کا ملحدانہ جزو وید یا پرانوں میں اپنے لئے کوئی مستند تائید نہیں رکھتا اور اس لئے نادرست خیال کرنے کے لائق ہے۔[2]

یہ فرض کرنا غلط ہے کہ کپل درحقیقت دہریت پھیلانا چاہتا تھا۔ اس نے دوسروں سے ملحدانہ دلائل لیکر یہ دکھلانا چاہا تھا۔ کہ اگر خدا کی ہستی میں ایمان نہ بھی لایا جائے۔ تو بھی پرکرتی اور پرش کے امتیاز سے نجات حاصل کیجا سکتی ہے۔ سانکھیہ اس بات پر بھی زور دیتا ہے۔ کہ صرف علم سے نجات حاصل ہو سکتی ہے۔ مگر اس بیان کا یہ مطلب نہیں ہے۔ کہ وہ اپنشدوں کی ان عبارت کے ساتھ تخالف رکھتا ہے جو اعلان کرتی ہیں، کہ برہم کے حقیقی علم سے ہی نجات حاصل ہو سکتی ہے کیونکہ ان کا مطلب صرف یہ ہے۔ کہ حصول نجات کے دو طریقے ہیں۔ ادنیٰ طریقہ پرکرتی اور پرش کے درمیان امتیاز کا علم ہے اور اعلیٰ طریقہ برہم کا صحیح علم ہے۔ یوگ بھی نجات کی دو راہیں دکھلاتا ہے۔ ادنیٰ راستہ معمولی عمل یوگ کا ہے اور اعلیٰ راستہ ایشور کے آگے سارے کاموں کو سونپنے اور اس کی عبادت کا ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے۔ کہ سانکھیہ روایتہً ہی ملحدانہ ہے۔ کیونکہ مہابھارت

---

[1] وگیان امرت بھاشیہ دوم۔ ا۔ ا

[2] " " "

بائی ۲۰ | دشانتی پروں ۲۳۔۳۱۸) اور متسیہ پران (۴۔۲۸) میں ہم ایک چھبیسواں تتو لا ایشور کا معلوم کرتے ہیں پس خداپرستانہ اور ملحدانہ سانکھیہ میں فرق ان بیانات کی وجہ سے ہے جن میں سے ایک سچے سانکھیہ کی تعلیم دیتا ہے اور دوسرا اس سانکھیہ کی جو ان لوگوں کو بھی امید نجات دلاتا ہے۔ جو ایشور کی ہستی میں اعتقاد لانے کے لئے تیار نہیں ہیں اس خصوص میں بھکشو سانکھیہ کے دو مدرسوں کا امکان مانتا ہے۔ ایک خدا کو ماننے والا اور دوسرا اس سے منکر۔ اور وہ صرف موخرالذکر کو ہی نادرست خیال کرتا ہے[1] نیز وہ کورم پران کا حوالہ بھی پیش کرتا ہے جس میں سانکھیہ اور لوگ والوں کو ناستک (ملحد) بتلایا گیا ہے۔ شنکر کے مذہب کا بڑا نقص یہ ہے کہ وہ خداپرست سانکھیہ کی نادرستی کو ثابت کرنے کی بجائے تمام خداپرستانہ حالات کو غیرویدک جانکر ان سے انکار کرتا ہوا ان کے مطابق برہم سوتر کی بھی غلط تعبیر کرتا ہے۔ بھکشو پرشن ۴۔۸ کا حوالہ دیتا ہے۔ جس میں سانکھیہ کے ۲۴ مقولوں (پدارتھوں) کا ذکر کرتے وقت صرف پرکرتی کو فروگذاشت کیا گیا ہے مہت تتو کا ذکر براہ راست نہیں پایا جاتا۔ بلکہ صرف بدھی اور چت کے طور پر اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس میں بدھی کی چہارگانہ تقسیم من۔ چت۔ بدھی اور اہنکار کو بھی فروگذاشت کیا گیا ہے۔ گربھ اپنشد میں آٹھ پرکرتیوں اور سولہ وکرتیوں کا ذکر پایا جاتا ہے۔ میتری اپنشد میں ہم تین گنوں (صفات ثلاثہ) اور ان کے اندر اُس خلل کو سنتے ہیں۔ جو پیدائش عالم کا موجب ہوتا ہے۔ یہ بھی سنتے ہیں۔ کہ پرش شعور منزہ ہیں میتری اپنشد پنجم ۲ میں کہا گیا ہے، کہ تمس پرماتما سے متحرک ہو کر رجس کو پیدا کرتا ہے اور رجس ستو کو پیدا کرتا ہے[2] چولکا اپنشد میں ویدانت کے مسئلہ وحدت وجود کے مطابق سانکھیہ کے مقولوں کا ذکر آتا ہے۔ اس میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ سانکھیہ مختلف مذاہب رکھتا ہے۔ ان میں سے بعض چھبیس تتو (مقولوں) کے قائل ہیں۔ بعض ستائیس مانتے ہیں اور بعض صرف چوبیس مقولے تسلیم کرتے ہیں۔ اس میں موحدانہ اور ثنوی سانکھیہ کا بھی

---

[1] میتری اپنشد پنجم ۔۲۔

[2] ۔ ۔ ۔

باب۲۲ ذکر کرتے ہوئے بتلایا گیا ہے۔ کہ انھیں تین یا پانچ مختلف طریقوں سے بیان کیا گیا ہے۔ اس طرح وگیان بھکشو کی رائے میں سانکھیہ کی تعلیم صاف طور پر اپنشدوں سے تائید پاتی ہے۔

یوگ کے متعلق بھی یہ کہا جاتا ہے۔ کہ اس کا صرف وہ جزو اپنشدوں سے مخالف رکھتا ہے۔ جس میں ایشور سے الگ پرکرتی کی جداگانہ اور مطلق ہستی تسلیم کی گئی ہے۔ یاپتنجلی کے سوتروں میں کہا گیا ہے۔ کہ ایشور پرکرتی کی حرکات میں صرف رکاوٹوں کو دور کرنے سے اس طرح تعاون ہوتا ہے جس طرح کہ ہل چلانے والا پانی کو ایک کھیت سے دوسرے کھیت میں جانے کا موقع دیا کرتا ہے۔ لیکن اپنشد صاف طور پر اعلان کرتے ہیں۔ کہ ایشور پرتی کی حرکت اور ہل چل کو خود پیدا کرتا ہے۔ ان میں ایشور کے ستو جسم کو پرکرتی کا نتیجہ مانا گیا ہے۔ کیونکہ یہ پیدائش کے سابقہ چکروں (زمانوں) میں خواہش کی بنا پر پرکرتی سے نمودار ہوتا ہے۔ اس طرح پرکرتی کے عمل ارتقا کے راستے کی رکاوٹوں کو ہٹانے کے لئے ایشور کے ارادے سے اس کا ستو جسم پرکرتی سے نمودار ہو کر اس ارادے کا ذریعۂ اظہار ہوتا ہے۔ اس لئے یاپتنجلی خود پرکرتی کو ایشور کی اُپادھی خیال نہیں کرتا۔[1] بھکشو یوگ کے اس جزو کی بھی اُسی طریق سے توجیہ کرتا ہے جس طرح وہ سانکھیہ کی توجیہ ابھیوپگم واد کی قبولیت سے کرتا ہے اس کی رائے میں یوگ تب بھی برقرار رہتا ہے۔ اگر یہ بھی مان لیا جائے۔ کہ پرکرتی ایک ہستیٔ مطلقہ ہے اور ایشور کے علم و ارادت سے متعین ہوئے بغیر ہی اپنی ارتقائی حرکات کو خود بخود جاری رکھتی ہے اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے۔ کہ ایشور کوئی ابدی علم و ارادت نہیں رکھتا اور پرکرتی کی حرکت کرموں کے مطابق اس کی ذات غائمیت کے باعث ہے اور آغاز پیدائش میں پرکرتی ایشور کی ستو اُپادھی کی نوعی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ تب بھی خدا کے روبرو خود انکاری کے ذریعے کیولیہ کو پایا جا سکتا ہے۔ پس نظریۂ یوگ کی رو سے

۴۸۱

---

[1] گیان امرت بھاشیہ دوم۔۱۔۲۔

باب ۲ ایشور کی اُپادھی خود ایک نتیجہ یا پیدائش ہے اور دنیا کی علت مادی یا علت آلاتی نہیں ہے۔ جبکہ بھکشو کے بیان کردہ نظریۂ ویدانت کے مطابق ایشور کی اُپادھی دنیا کی علت مادی بھی ہے اور علت فاعلی بھی۔ اور اُپادھی جو دنیا کو مادی مسالا مہیا کرتی ہے۔ خود پرکرتی ہے۔ اس کا ایک نتیجہ نہیں۔ نظریۂ یوگ کے مطابق ایشور ابدی ہے۔ مگر اس کی فکر اور ارادت غیر ابدی ہیں۔ یہ فکر اور ارادت پرکرتی کے اس ستو جزو کے ساتھ مربوط ہیں۔ جو اس کے اندر پرلے کے وقت میں جاگزیں ہوتا ہے اور جو جدید ظہور عالم کے وقت سابقہ سلاسل پیدائش میں مشیت ایزدی کی وجہ سے بالقوہ توانائی سے نمودار ہوتا ہے۔ نظریۂ یوگ میں ایشور نظریۂ ویدانت کے مطابق دنیا کی علت مادی اور علتِ فاعلی نہیں ہے۔ بھکشو کے بیان کردہ ویدانت کی رو سے پرکرتی اپنا دہرا عمل کرتی ہے۔ اپنے ایک جزو میں تو ایشور کے ابدی فکر و ارادت کا ابدی آلہ بن کر رہتی ہے اور دوسرے جزو میں وہ ستو رجس اور تمس میں ہیجان پیدا کر کے عمل ارتقا کو جاری رکھتی ہے۔ یہ پاتنجلی کے اس ۴۸۲ نظریے کی بھی توجیہہ کرتی ہے۔ جس کی رُو سے ستو۔ رجس اور تمس ارتقائے پرکرتی میں بتدریج نمودار ہونے پر بعد میں اس سے کائنات کا ظہور ہوتا ہے۔ پس پرکرتی جو ایشور کے فکر و ارادت کے ذریعے اظہار کے طور پر اس کے ساتھ مربوط ہے۔ غیر متغیر اور ابدی ہے۔

ایشور گیتا۔ اس کا فلسفہ مفسرہ وِگیان بھکشو

کورم پران کے حصۂ دوم (اُتر بھاگ) کے پہلے دس ابواب کا نام ایشور گیتا ہے۔ اس حصے کے باب اول میں سُت، ویاس سے اس حقیقی علم کے متعلق پوچھتا ہے جو نجات دلانے والا ہے اور نارائن نے کورم اوتار لیکر پہلے پہل ظاہر کیا تھا۔ ویاس بتلاتا ہے کہ ودری کا شرم کے اندر رشیوں کی ایک مجلس میں سنت کمار۔ سنندن سنک انگرا۔ بھرگو۔ کناد۔ کپل۔ گرگ۔ وَامدیو۔ شکر۔ وششٹھ۔ رشی نارائن

جمع ہوئے اور بعد میں شو بھی شامل ہو گئے۔ ان رشیوں کی درخواست پر شو نے حقیقت کی انتہائی ماہیت۔ دنیا اور خدا کے مضمون پر ایک تقریر کی۔ اصلی تقریر دوسرے باب سے شروع ہوتی ہے۔ وگیان بھکشو نے ایشور گیتا کی ایک تفسیر لکھی ہے۔ اس نے سوچا۔ کہ چونکہ ایشور گیتا۔ بھگوت گیتا کے اصل مطلب کو بیان کرتی ہے۔ اس لئے گیتا پر تفسیر کرنا غیر ضروری ہے۔ سانکھیہ اور یوگ پر کتب لکھنے کے علاوہ اس نے برہم سوتر کی ایک تفسیر لکھی ہے۔ اسی طرح اس نے انپشدوں اور کورم پران کی ایشور گیتا کی تفاسیر لکھی ہیں۔ برہم سوتر پر تفسیر کرتا ہوا وہ تیرھویں صدی کے چت سکھا چاریہ کے ایک چیلے کا حوالہ پیش کرتا ہے وہ خود غالباً چودھویں صدی کے کسی حصے میں گذرا ہے۔ بھکشو کی دیگر تصانیف سانکھیہ پر وچن بھاشیہ۔ یوگ وارتک۔ یوگ سوتر۔ سانکھیہ سار اور اپدیش رتن مالا ہیں۔ برہم سوتر اور ایشور گیتا کی تعبیر کرتے وقت وہ اس طریقۂ تعبیر کی پیروی کرتا ہے جو پرانوں نے ویدانت کی تعبیر میں اختیار کی ہے۔ جس میں سانکھیہ یوگ اور ویدانت ایک ناقابل تقسیم نظام متحد میں ڈھال دیے گئے ہیں۔ یہاں جو فلسفۂ ایشور گیتا بیان ہوا ہے اس کی بنیاد بھکشو کی تفسیر پر ہے جسے ایشور گیتا بھاشیہ کہا جاتا ہے۔ یہ گیتا قلمی نسخے کی صورت میں مصنف کو بنارس سنسکرت کالج کے ایم۔ ایم۔ گوپی ناتھ کوی راج کی مہربانی سے ہاتھ لگی ہے۔

وہ بڑے بڑے سوالات جو رشیوں نے کئے تھے اور جو شو کی تقریر کے محرک ہوتے تھے یہ ہیں (۱) سب کی علت کیا ہے؟ (۲) کون دوبارہ جنم لیتا ہے۔؟ (۳) روح کیا ہے؟ (۴) نجات کیا ہے؟ (۵) دوبارہ جنم کی علت کیا ہے۔؟ (۶) دوبارہ پیدائش کی ماہیت کیا ہے؟ (۷) کون سب کچھ جان سکتا ہے؟ (۸) انتہائی حقیقت برہم کیا ہے؟ ان سوالات کے جوابات سلسلہ وار نہیں دیے گئے لیکن شو کو جو امور نہایت اہم معلوم ہوئے۔ ان پر اس نے اپنی من مانی ترتیب کے ساتھ بحث کی ہے۔ چنانچہ آٹھویں سوال کا جواب سب سے پہلے دیا گیا ہے۔ یہ جواب آتما کی حقیقت کے بیان سے شروع ہو کر ظاہر کرتا ہے۔ کہ آتما انفرادی روح نہیں بلکہ ذاتِ برترین ہے۔

باب ۲۷

وگیان بھکشو انفرادی روح کے عالمگیر اور غیر محدود روح میں انجذاب و تحلیل کا قائل معلوم ہوتا ہے اور اس دنیا کے اندر اپنی زندگی میں بھی اسے ایک شاہد محض بتلایا گیا ہے۔

وہ کورم پوران میں آٹھویں سوال۔ باب دوم۔ا۔، صفحہ ۴۵۴ کا جواب دیتا ہوا کہتا ہے۔ کہ آتما کا لفظ الوہیت کو ظاہر کرتا ہے اگرچہ عام طور پر یہ محدود ارواح کے لئے مستعمل ہو کر محدود اور غیر محدود ارواح کی یکسانیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہاں پر اس کی مراد پراکرت آتما سے ہے نہ کہ جیو آتما سے۔ چونکہ وہ پیشتر ہی مختلف ذی حیات ہستیوں کے اندر صرف شاہد کے طور پر بس رہا ہے[1]۔ اسی لئے پرماتما کو سروانتر کہا جاتا ہے۔ ساکشی (شاہد) وہ ہے۔ جو اپنی کسی بھی کوشش کے بغیر روشن کرتا ہے۔ وہ محدود عقول کے تعلق میں سروانتر یامی کہا جاتا ہے اور اس تعلق کے باعث ہی انفرادی روح ذاتِ برترین کی عظمت میں حصہ دار ہے[2]۔

وگیان بھکشو کہتا ہے۔ کہ یہ بیان کہ "اسمات وجاتیے وشوم انتر یوپر دیتے اسی سے دنیا نمود ہو کر اسی میں محو ہو جاتی ہے" اس لئے یہاں دیا گیا ہے، کہ سکتی سکتی مدات ابھیدنو (طاقت طاقتور سے غیر مختلف ہوتی ہے۔) کے مسئلے کو انتہائی حقیقت یا پرماتما کے لئے انتریامی کے لفظ کے لئے نہایت خوبی سے ظاہر کیا گیا ہے اور پرماتما کو کچھ اور صفاتی نام دیکر ان کے ذریعے اس سری مسئلے کی طرف اشارہ دیا ہے۔ کہ طاقت طاقتور سے مختلف نہیں ہوا کرتی۔ پھر یہ کہا گیا ہے۔ کہ چونکہ اس سے معلولاتِ مقلوبہ نمودار ہوتے ہیں وہ اسی میں رہتے اور پھر اسی میں بھی فنا ہو جاتے ہیں۔ وہ پرش اور پرکرتی سے غیر مختلف (اس سے بھی بہتر۔ غیر منفک) ہے۔ کیونکہ وہ ساری کائنات جس کا آغاز پرکرتی اور پرش سے ہے، کل محل اور اساس ہے۔ یعنی وہ معلولات جو بالکل پرش اور پرکرتی سے ظاہر ہوتے ہوئے انھیں اپنے اندر شامل رکھتے ہیں۔ اگر وہ جسم کی مانند تمام علتی عاملوں کی تنظیم کے قابل نہ ہوتا تب کوئی

۴۸۲

[1] ایشور گیتا قلمی نسخہ
[2] " " "

باب ۱۱

علت بھی وِروپہ۔ گن اور کرم وغیرہ کی مانند علتی عمل نہ کرسکتی[1] اگر یہ کہا جائے۔ کہ یہ بیان (فقرہ) تاثیر یا علیت کے تمام قابل احساس ظہورات پر صادق آتا ہے۔ تب پہلا فقرہ جو برہم اور دنیا کی عینیت ظاہر کرتا ہے نا قابل قبول ہوگا[2] برہم دنیا کی علتِ مادی ہے مگر دنیا برہم کا پرنیامی روپ ہے اس لئے وہ خود پرنیام روپ نہیں ہے۔ ورنہ یہ بات شاستروں کے اس اعلان کو رد کرنے والی ہوگی۔ کہ برہم لاتغیر (کوٹستھ) ہے اس کے بعد بھکشو کہتا ہے۔ کہ چونکہ ایشور کل موجودات کی انتہائی حقیقت ہے۔ ہر قسم کا عمل کے وظائف اس کی مدد سے ہی عمل پذیر ہوتے ہیں اور اسی کو ہی ایشور کی ادھشٹان کارنتا (علیت اساسی) کہا جاتا ہے۔

اس لئے وہ جیو آتما پر ماتما اتش انشی ابھید کے مسئلے کی تائید سا ماتی مایہ بدھ کروتی وِدودھاس تتوہ کی سطر سے کرتا ہے اور اسی سے آگے چل کر کہتا ہے۔ یہ یاگیہ ولکیہ سمرتی اور ویدانت سوتر بھی یہی تعلیم دیتے ہیں۔ شریمد بھگوت گیتا بھی یہی بات کہتی ہے۔ تب اس خیال کو طوالت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور نکتہ چینی کی خاطر شنکر کا حوالہ بھی دیا گیا ہے[3]۔ مایاوِرد کو ایک طرح کا مخفی بدھ مذہب بتلایا ہے اور اس کی تائید میں پدم پران سے ایک جملہ بھی پیش کیا گیا ہے۔

ادھشٹان کارنتو (علیت اساسی) وہ ہے۔ جس میں جوہر کے یکساں حال رہتے ہوئے اس میں نئے سے نئے اختلافات اسی طرح ہی نمودار ہوا کرتے ہیں جیسے آگ سے چنگاریاں، اسے انشا انشی بھاو بھی کہتے ہیں، کیونکہ اگرچہ نِراویو برہم کو اجزا رکھنے والا خیال نہیں کر سکتے۔ لیکن اساسِ مشترکہ میں صفاتِ مختلفہ کی نموداری کے سبب واحداتِ موصوفہ ایک مشترکہ بنیاد کے اجزا شمار ہوتے ہیں۔ یہ امر قابل

۴۸۵

توجہ ہے۔ کہ وگیان بھکشو اس خیال کے خلاف ہے۔ کہ برہم میں تغیراتِ نوعیہ واقع ہوا کرتے ہیں اگرچہ برہم اس قسم کے تغیرات سے مُبرا ہے مگر اس سے نئے اختلافات نمودار ہوتے رہتے ہیں۔ اس فقرہ "مائی مایا بدھ" کے اعلیٰ معنی یہ ہیں،

---

[1] ایشور گیتا قلمی نسخہ

[2] 〃 〃 〃

[3] 〃 〃 〃

باب ۲۳ کہ خود مایا ایزدی ہستی کا ایک جزو لاینفک ہونے کے باعث اس سے مختلف نہیں ہے۔ مایا ایک انش (جزو) کی مانند ہے جو انشی (کل) کے ساتھ ایک ہے۔

اگر چہ شاشتروں میں برہم کے ساتھ جیو کی وحدت اور اختلاف کا ذکر آتا ہے۔ لیکن برہم کے ساتھ فرد کے اختلاف کو سمجھنے سے ہی انتہائی نجات مل سکتی ہے[1]۔

آتما اپنی ذات میں شعور منزہ ہے اور کسی طرح سے بھی تجارب کے ساتھ بندھا ہوا نہیں ہے شنکر کا یہ دعوے بھی کہ آتما اپنی ذات میں مسرت یا سرور ہے۔ غلط ہے۔ کیونکہ کوئی شخص سوا آتما کے ساتھ الفت نہیں رکھ سکتا اور یہ امر کہ ہر شخص اپنے سب کاموں میں اپنی بھلائی ڈھونڈتا ہے۔ اسبات کو ثابت نہیں کرتا کہ آتما اپنی ذات میں سرور ہے۔ مزید براں اگر روح کی اصلی فطرت شعور منزہ ہے۔ تب یہ اسی آن میں سرور منزہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ حصول علم کے وقت ہم ہمیشہ خوشی محسوس نہیں کیا کرتے[2]۔

انانیت (ابھمان) بھی روح کے ساتھ تعلق نہیں رکھتی بلکہ سکھ اور دکھ کی مانند جنہیں غلطی سے آتما کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے پرکرتی سے تعلق رکھتی ہے[3]۔ مگر روح کو سکھ اور دکھ بھوگنے والی خیال کیا جاتا ہے۔ اس پرورتی کی راہ سے ان کا عکس پڑا کرتا ہے اور ورتی کے ذریعے سکھ دکھ کے عکس کو تجربے کا ساکشات کار (براہ راست علم) سمجھا جاتا ہے۔ تجربات کی اس لطف اندوزی کو انوپادھک (غیر مشروط) سمجھنا چاہیے۔ یہ بات بھگوت گیتا اور سانکھیہ کی شہادت سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ تجربات کی یہ لطف اندوزی پرکرتی سے تعلق نہیں رکھتی[4] جو جملے یہ کہتے ہیں کہ تجربات پرش کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے۔ وہ تجربے کے تعلق میں ذہنی حالت کے تغیرات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس لئے شنکر کا یہ دعویٰ کہ آتما حصول تجربہ

---

[1] ۔ ایشور گیتا بھاشیہ

[2] ۔ " "

[3] ۔ " "

[4] ۔ " "

(بھوگ) کی اس طرح استعداد نہیں رکھتا۔ جس طرح وہ کرم کرنے کے ناقابل ہے۔ باب۱۷ باطل ہے۔

بھکشو کی نظر میں اگیان سے مراد انیتھا گیان (کچھ اور کا اور سمجھنا) ہے۔ پردھان کو یہ نام اس لئے دیا گیا ہے۔ کہ وہ پرش کے لئے سب کاموں کو کرتا ہے اور جب پرش پردھان کے ساتھ صحیح تعلق نہیں رکھتا۔ تب ہی وہ علم باطل سے تعلق رکھتا ہے۔

۴۸۶ آتما بذاتِ خود لا تغیر ہے۔ اور اختلافات کا سبب بدھی کے ساتھ ان دیگر قوی کا اختلاط ہے۔ جو تجربہ پیدا کرتی ہیں)۔ نجات کی حالت میں جیو برہم سے کوئی اختلاف نہیں رکھتے۔ پرکرتی۔ پرش اور کال بالآخر برہم میں سہارا رکھتے ہیں اور پھر اس سے مختلف بھی نہیں۔ دو قسم کی ویدک عبارات پائی جاتی ہیں۔ ایک تو وہ موحدانہ تعلیم دیتی ہیں اور دوسری وہ جن میں ثنویت کا اعلان کیا گیا ہے۔ ان کی صحیح تعبیر میں ثنویت بیان کرنے والی عبارات پر زور دینا چاہیے۔ کیونکہ اگر شے باطل ہو۔ تب تو اس بطلان کا اثبات بھی باطل اور متناقض بالذات ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ جب تک برہم کا کشف حاصل نہ ہو۔ ان عبارات کی صحت کو قبول کرنا چاہیے اور جب کشف حاصل ہو جائے۔ تب اس امر کی پرواہ نہیں رہتی۔ کہ عبارات صحیح ہیں یا غلط۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو بھی کوئی شخص جان لیتا ہے کہ جن وسائل کو استعمال کیا گیا تھا وہ باطل تھے۔ تب قدرتاً اس نتیجے کی صحت میں بھی شک کرنے لگتا ہے۔ جو ان وسائل سے حاصل ہوا تھا۔ اس طرح عرفانِ برہم بھی مشکوک دکھائی دینے لگے گا اس شخص کو جس نے کہ یہ جان لیا ہے کہ وسائل علم ناقص تھے۔

انفرادی روح (جیو) پرماتما کے اندر غیر منفرق حالت میں رہتی ہے ان معنوں میں کہ پرماتما جیووں کی ذات یا علتِ اساسی ہے اور جو عبارت موحدانہ پہلو پر زور دیتی ہیں۔ وہ بھی پرماتما کو علت اساسی بتلاتی ہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ انفرادی ارواح برہم کے ساتھ ایک ہیں۔

سکھ دکھ آتما سے تعلق نہیں رکھتے۔ وہ دراصل انتہ کرن سے تعلق

رکھتے ہیں اور وہ صرف آتما کے ساتھ انتہ کرن کا تعلق ہونے کے باعث آتما سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ نجات کی حالت میں روح شعور منزہ ہوکر سکھ دکھ کے ساتھ کوئی علاقہ نہیں رکھتی۔ انتہائی مقصود غم کے تجربے کا خاتمہ (دُکھ بھوگ نبرتی) ہے نہ کہ غم کا خاتمہ۔ کیونکہ جب کوئی شخص غم کرنا (بھوگنا) چھوڑ دیتا ہے تب بھی غم موجود ہوسکتا ہے اور اس سے احتراز دوسرے اشخاص کا مقصد ہوگا۔ شنکر کا یہ دعویٰ کہ حالتِ نجات میں سُرور ہوتا ہے غلط ہے کیونکہ اس حالت میں کوئی بھی ایسی ذہنی حس موجود نہیں ہوتی جس سے سرور کا لطف اُٹھایا جاسکے۔ اگر آتما کو اپنی ذات میں سرور مان لیا جائے۔ تب آتما خود ہی سرور اور خود ہی اس کی لطف اندوز ہوگی اور یہ محالات سے ہے حالتِ نجات سے سرور (آنند) کا انتساب صرف یہ اصطلاحی معنی رکھتا ہے۔ کہ اس حالت میں سکھ دُکھ نہیں ہوا کرتے۔

بھکشو تدریج حقایق کا قائل ہے۔ اس کی رائے میں جب ایک حقیقت دوسری حقیقت کی نسبت الطف ہوتی ہے۔ تب پہلی دوسری کی نسبت زیادہ حقیقی ہوتی ہے۔ چونکہ پرماتما سدا ایکساں حال رہتا ہے اور کبھی تغیر و تبدل اور فنا میں سے نہیں گذرتا۔ وہ پرکرتی اور پرش یا پرکرتی کی وکرتیوں (ارتقائی تغیرات) کی نسبت زیادہ حقیقی ہے۔ اس خیال کو پرانوں میں یوں بیان کیا گیا ہے، کہ دنیا کی انتہائی حقیقت وہ علمی فطرت رکھتی ہے۔ جو پرماتما کی صورت ہے۔ اسی اصلی صورت (روپ) میں ہی دنیا کو بالآخر حقیقی مانا جاتا ہے۔ نہ کہ پرکرتی اور پرش کے طور پر جو بدلنے والی صورتیں ہیں۔

پرکرتی یا مایا کو اکثر اوقات یوں بیان کیا جاتا ہے۔ کہ نہ وہ موجود (ست) ہے اور نہ غیر موجود (است) مقلدین شنکر اسی کے یہ معنی لیا کرتے ہیں کہ مایا باطل ہے۔ لیکن وگیان بھکشو کی رائے میں اس کے یہ معنی ہیں کہ علت اولیٰ کو جزوی طور پر حقیقی اور غیر حقیقی کہہ سکتے ہیں اس معنی میں کہ جب یہ کچھ پیدا نہیں کرتی یہ غیر حقیقی (است) ہے اور جب یہ ارتقائی تغیرات میں سے گذرتی ہے۔ تب یہ حقیقی متصور ہوتی ہے۔

سادھنا کے بارے میں وہ کہتا ہے۔ کہ آگم۔ انومان اور دھیان کے ذریعے علم ذات حاصل کرنا چاہیے۔ یہ علم ذات اُس اسمپرگیات یوگ میں نتیج

ہوتا ہے جو تمام واسناؤں کو جڑ سے اُکھیڑ ڈالتا ہے۔ یہ صرف اگیان کے مٹنے سے ہی حاصل نہیں ہوتا بلکہ کرموں کے فنا ہونے سے ہاتھ آتا ہے۔ نیز اس کی رائے ہے کہ شنکر کا اسبات پر زور دینا کہ اپنشدوں کی عبارات آتم گیان (علم ذات) کے حصول کے وسائل ہیں۔ نادرست ہے۔

حالتِ نجات میں جب آتما جسمِ لطیف (لِنگ شریر) کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ برہم کے ساتھ اُسی طرح ایک ہو جاتا ہے۔ جس طرح ندی سمندر میں پہنچکر اس کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔ یہ مثال عینیت کی نہیں بلکہ عدم اختلاف کی ہے۔ یہاں بحالتِ نجات برہم اور جیو کے درمیان وحدت واختلاف کو سمندر اور ندی کی مثال سے واضح کیا گیا ہے۔

بھکشو کہتا ہے۔ کہ حصولِ نجات کے بارے میں سانکھیہ اور یوگ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ سانکھیہ کے پیروکار نجات کو صرف اپنے پرار بدھ کرموں کے خاتمے سے ہی حاصل کر لیتے ہیں۔ چونکہ جہالت رفع ہو چکی ہے۔ نجات کے لیے اس وقت تک منتظر رہنا ہو گا جب تک پرار بدھ کرم خود ختم نہ ہو جائیں، مگر یوگ کے مقلدین کو جو اسمپر گیات سمادھی میں داخل ہو جاتے ہیں۔ پرار بدھ کے پھل بھوگنے کی ضرورت نہیں ہوا کرتی۔ کیونکہ اسمپر گیات سمادھی کی حالت میں ہونے سے پرار بدھ انھیں چھو نہیں سکتے اس لئے وہ جب چاہیں۔ اپنی مرضی سے حالتِ نجات میں داخل ہو سکتے ہیں۔ ۴۸۸

بھکشو کی تعلیم کے مطابق اگرچہ ایشور گنوں سے برتر ہے۔ لیکن اپنے پاک ستو جسم کے ذریعہ اس کائنات کی تخلیق اور اس کی تنظیم او رانضباط کے کام کو جاری رکھتا ہے۔ اور اگرچہ اس کے پاک ستو جسم کی راہ سے اس کی طاقت مہتمانہ صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ لیکن اس کے اندر الفت و نفرت وغیرہ موجود نہیں ہوا کرتے۔

کورم پران کے تیسرے باب میں کہا گیا ہے کہ پردھان پرش اور کال اویکت سے نمودار ہوتے ہیں اور پھر ان سے ساری کائنات وجود میں آتی ہے۔ بھکشو کہتا ہے۔ کہ دنیا برہم سے براہ راست نمودار نہیں ہوئی بلکہ پردھان

پرش اور کال سے ظاہر ہوئی ہے۔ برہم سے دنیا کا براہ راست صدور ممکن نہیں کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ برہم تغیر پذیر ہے۔ براہ راست تغیر کے یہ معنی ہوں گے کہ بدی اور نرک بھی برہم سے نمودار ہوتے ہیں۔ برہم سے پرکرتی۔ پرش اور کال کے صدور کو اس مفروضے سے واضح کیا گیا ہے کہ برہم پرکرتی۔ پرش اور کال کی علتِ اساسی (ادھشٹان کارن) ہے۔ لیکن برہم سے پرکرتی۔ پرش اور کال کا یہ صدور ایسے متغیرانہ اعمال کے ذریعے وقوع میں نہیں آتا جیسے کہ دودھ سے دہی بنتے وقت دیکھا جاتا ہے۔ پرلئے کے دوران میں پرکرتی اور پرش کوئی معلولات پیدا نہیں کرتے اور اس لیے انھیں اسی حالت میں غیر موجود خیال جا سکتا ہے۔ برہم کے ارادہ سے ہی پرکرتی اور پرش ظہور میں آکر باہم مربوط ہوتے ہیں اور پرکرتی کے اعمال متغیرہ کے لئے نقطۂ تسبب کا آغاز ہوتا ہے۔ اسی نقطے کا نام کال ہے۔ اسی طریقے سے ہی تینوں کو معلول پیدا کرنے والے اور اس لیے موجود خیال کر سکتے ہیں اور انھی معنوں میں پرکرتی۔ پرش اور کال ایشور کی مخلوق شمار ہوتے ہیں۔

اویکت کا ذکر برہم کے طور پر اس لیے کیا جاتا ہے۔ کہ یہ انسانی علم سے برتر ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس میں ثنویت نہیں پائی جاتی یعنی اس کے اندر طاقت اور طاقتور میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا اور ہر شے غیر متفرق حالت میں موجود ہوتی ہے۔ اویکت جو پرکرتی کے معنوں میں مستعمل ہوتی ہے یہی اساسِ تغیر ہے یا خود تغیر ہے اور پرش عالم کو ظاہر کرتا ہے۔

پرماتما کل موجودات کی روح کہا گیا ہے۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں لینے چاہئیں۔ کہ صرف پرماتما ہی موجود ہے اور باقی تمام اشیا اس کی ذات میں مفروضاتِ باطلہ ہیں پرماتما یا پرمیشور کال۔ پردھان[1] اور پرش کے ساتھ ایک بھی ہے اور ان سے مختلف بھی۔ پرکرتی اور پرش کی ہستی کو برہما کی ہستی کی نسبت کم حقیقی (انتہائی) خیال کیا جاتا ہے کیونکہ ان کی ہستی برہم کی ہستی کے مقابلے میں اضافی ہے۔ زمانے کو پرکرتی اور پرش کے ربط کی علتِ آلاتی مانا گیا ہے۔ زمانہ ہی اعمال کا اعلیٰ درجے کا

---

[1] ایشور گیتا۔ قلمی نسخہ

باب ۲۲

آلاتی فاعل ہے۔ کیونکہ اسی سے اعمال پیدا ہوتے ہیں۔ اگرچہ زمانہ بے ابتدا ہے۔ لیکن یہ بات ماننی پڑتی ہے۔ کہ یہ جو بھی معلول پیدا کرتا ہے۔ اس کے تعلق میں اس کا ایک خاص عمل ہوا کرتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے۔ کہ فنائے عالم کے وقت وُہ مہت وغیرہ کے ارتقائی تغیرات کو وجود میں نہیں لاتا مہتتو بذاتِ خود ذی شعور مراکز اور عناصر مادی کا مجموعہ ہے

جب پرش کا لفظ صیغۂ واحد میں استعمال ہوتا ہے۔ تب اس کے یہ معنیٰ نہیں سمجھنے چاہئیں۔ کہ انفرادی ارواح کی ہستی سے انکار کیا گیا ہے۔ اس کے صرف یہی معنیٰ ہیں۔ کہ ویدوں کی عبارات میں پرش کا لفظ نوعی اور جنسی معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔ پرش بھی دو قسم کے ہیں۔ اپر اور پر ۔ دونوں ہی بذاتِ خود مبرّا از صفات اور شعور محض ہیں۔ لیکن پر پرش اور اپر پرش کے درمیان یہ فرق ہے۔ کہ جبکہ پر پرش سکھ دکھ کے کسی بھی تجربے کے ساتھ کبھی تعلق نہیں رکھتا ۔ اپر پرش کبھی کبھی ایسے سکھ دکھ کو محسوس کیا کرتا ہے۔ جنھیں وہ اس وقت اپنے خیال کرتا ہے ۔ اس بات کا سمجھنا ضروری ہے۔ کہ سکھ دکھ کا تجربہ پرش کی تعریف کا لازمی جزو نہیں ہے کیونکہ جیون مکتی کی حالت میں پرش خود کو سکھ اور دکھ کے ساتھ ایک نہیں جانتا۔ اور اس پر بھی وہ پرش کہلاتا ہے ۔ برہم جسے پرشوتم بھی کہا جاتا ہے اُن تجربات کے ساتھ کبھی تعلق نہیں رکھتا جو کرموں سے پھل کے طور پر نمودار ہو کر مکانی و زمانی انداز میں بھوگے جاتے ہیں ۔ لیکن برہم اپنی اُپادھی (شرائط) کے تعلق میں ابدی سرور سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ جب ویدک عبارات پرشوتم کے تعلق میں سکھ دکھ کے تجربات سے انکار کرتے ہیں۔ تب ان کی یہ مراد ہوتی ہے۔ کہ اگرچہ پرشوتم معمولی پرشوں کے اندر ان کی اساس کے طور پر سدا موجود رہتا ہے۔ مگر وہ ان کے تجربات سے کبھی متاثر نہیں ہوتا ۔ اس طرح پرشوتم دوسرے پرشوں کے ساتھ اپنے ذاتی تجارب کا اشتراک رکھتا ہے۔ ابدی سرور محض کے متعلق اس کے یہ تجربات خود پرش میں سرور کے براہ راست اور غیر منفک عکس کے سبب وقوع میں آتے ہیں۔ اور پرش براہِ راست

۴۹۰

باب ۲۱

اور غیر منفک طور پر اس آنند کا تجربہ حاصل کرتا ہے۔ ایسے تجربے کی بنا پر ہم پرش میں تبدیلی ہونا نہیں مان سکتے۔ مگر وہ عام شخصوں کے ذہنی حالات اور ان کے سکھ دکھ کے تجربات کو ان سے متاثر ہوئے بغیر اسی طرح ہی علمی طور پر جان سکتا ہے۔ جس طرح کہ ہم اشیائے خارجی کا علم رکھتے ہیں۔ بے شک تجربے کی اس لطف اندوزی میں برہم کا اپنا ذہن ہی بذریعۂ انعکاس کام کرتا ہے۔

اس قسم کا مسئلۂ وحدتِ وجود اس وقت قابلِ فہم ہوتا ہے۔ جب یہ سوچتے ہیں۔ کہ پرش۔ مہت اہنکار اور اس کے تمام نتائج غیر متفرق صورت میں ذات ایزدی کے اندر موجود رہتے ہیں۔ اصلی اور انتہائی پرش برترین حقیقت دانندہ کے طور پر تمام پرشوں کی ذات اور بدھی اور اہنکار کی مانند ان کے قوائے اور نیز مابعد کی مادی پیدائشات کی تہ میں موجود رہتا ہے۔ اس لئے اس اندرونی حقیقت کے عمل سے ہمارے تمام تعلمات ممکن ہوتے ہیں۔ کیونکہ اسی حقیقت کا عمل ہی اصول علیہ کے قوائے کے طور پر نمودار ہوتا ہے۔ سکھ دکھ کے تجربے کی حالت میں بھی اگرچہ یہ حالات ذہن سے باہر کوئی ہستی نہیں رکھ سکتے اور اگرچہ وہ ظاہری طور پر اپنے ظہور کے لئے جداگانہ حس کے محتاج نہیں معلوم ہوتے لیکن ان کی حالت میں ذہن (بدھی) ہی اندرونی حس کا کام دیتا ہے۔ اگرچہ ہم سکھ اور دکھ کو ایک نامعلوم ہستی خیال نہیں کر سکتے۔ لیکن ان کے تجربات کو ان ذہنی انعکاس کے ساتھ منسوب کیا جا سکتا ہے۔

جب مہت پرش کے تعلق میں آتا ہے اور اس (پرش) اور اساس اصلی میں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔ تب ہی پیدائش عالم کا چکر چلنا شروع ہو جاتا ہے۔ اور یہ برہم کا شعور برتر ہے۔ جو نفسی اور معروضی حقایق کو متحد رکھتا ہے۔

۴۹۱

پرکرتی جو ایک خارجی حقیقت ہے اور پرش جو داخلی مراکز ہیں۔ عدم امتیاز کی حالت میں متحد رہتے ہیں۔ یہی عدم امتیاز (اوویک) ہی تمام ذی شعور مراکز کے تعلق غم اور قید کے تجربات کا موجب ہوتا ہے۔ سوال ہو سکتا ہے کہ کس طرح بدھی اور پرش باہمی طور پر تمیز کئے جانے کی بجائے عدم امتیاز کی حالت میں رہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امتیاز اور عدم امتیاز دونوں ہی عقل کے عناصر ممکنہ ہیں۔ اور یوگ کا کام یہی ہے کہ ایسے باہمی امتیاز کے حصول میں رکاوٹوں

کو دور کرے ۔

ایشور کی محبت دو درجوں سے صدور پاتی ہے۔ اول تو اس تصورِ خدا سے جو برترین ضروریات کو پورا کرتا ہے۔ دوسرے اس تصور سے کہ وہ عابد کی ذات کے ساتھ ایک ہے۔ یہ اعلیٰ ترین ضروریات تین صورتوں میں نمودار ہوتی ہیں، پہلے تو جب ہم اپنے تجربات میں لذت اور اطمینان کو قیمت کا خیال کرتے ہیں۔ دوسرے جب ہم اپنی نجات میں قدر و قیمت کا تصور رکھتے ہیں تیسرے جب ہم اس تسلّی (شانتی) میں قیمت دیکھتے ہیں۔ جو ہم برہم کی عظمت کے تجربے میں احساسِ برتری کے ذریعے حاصل کرتے ہیں۔

مایا کو جو پرکرتی کے ساتھ ایک خیال کی جاتی ہے۔ ایک حقیقی شے خیال کرنا چاہیے۔ پرکرتی میں دو عناصر پائے جاتے ہیں۔ ستّو اور تمس۔ ستّو کے ذریعے علم و معرفت پیدا ہوتے ہیں اور تمس سے دھوکے اور علمِ باطل کی پیدائش ہوتی ہے۔ پرکرتی کے اس پہلو کو جو علمِ باطل کی پیدائش کا موجب ہے۔ مایا کہا جاتا ہے۔ مایا کو تر گنا تمکا یعنی پرکرتی بمع صفاتِ ثلاثہ کہا گیا ہے۔ لیکن اگرچہ مایا اور پرکرتی کو ایک خیال کیا گیا ہے لیکن اس عینیت کی وجہ یہ ہے۔ کہ پرکرتی کے تمس پہلو کو ساری پرکرتی سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ جب شاستروں میں یہ کہا جاتا ہے۔ کہ ایشور یوگیوں کی مایا کو مٹا دیتا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہوتے۔ کہ تیر گنا تمکا پرکرتی بحیثیت مجموعی مٹ جاتی ہے، بلکہ صرف یہ ہے کہ پرکرتی کا تمس پہلو معطل یا معدوم ہو جاتا ہے۔ یا صرف یوگی کے تعلق میں ختم ہو جاتا ہے مایا کی بھی یہی تعریف کی گئی ہے کہ وہ اس ذات (یعنی برہم) میں تو دھوکا نہیں پیدا کر سکتی جس پر اس کی اپنی ہستی کا انحصار ہے مگر یہ دوسروں میں وہم پیدا کر سکتی ہے۔

پھر کہا گیا ہے، کہ برہم دنیا کو اپنی اس مایا شکتی سے پیدا کرتا ہے۔ جو صفاتِ ثلاثہ سے مرکب ہے۔ اس خصوص میں مایا کا لفظ یہ خاص معنی ظاہر کرتا ہے کہ پرکرتی اور پرش کی جھوٹی عینیت کی وجہ سے ہی بعد میں پیدائشِ عالم کا ارتقائی عمل اور دنیا کا تجربہ ممکن ہوتے ہیں برہم کے تعلق میں مایا کی اصطلاح پرکرتی کے معنی ہی رکھتی ہے اور جیوؤں (انفرادی ارواح) کے تعلق میں اسے اودیا کا نام

باب دیا جاتا ہے۔

برہم کے ساتھ صرف عینیت و وحدت کا کشف ہی صحیح علم نہیں ہے بلکہ صحیح علم وہ ہے۔ جو پردھان۔ پرش اور کال کے ساتھ برہم کا تعلق دکھلاتا ہوا اس انداز کی خبر دیتا ہے۔ جس کے مطابق سارا کائناتی ارتقا وجود میں آکر قائم رہتا اور بالآخر برہم میں ہی فنا ہو جاتا ہے۔ نیز ایسا علم برہم کا وہ شخصی تعلق تبلاتا ہے۔ جو وہ انفرادی ارواح کے ساتھ رکھتا ہے اور اس بات کی خبر دیتا ہے کہ وہ کس طرح انفرادی ارواح کو قابو میں رکھتا ہے اور انتہائی نجات کے حصول کے طریقے کیا ہیں۔ یہاں بھی کال کو وہ اُپادھی (شرط) تبلایا ہے جس کے ذریعے برہم پرکرتی اور پرش کو کائناتی پیدائش کی طرف متحرک کرتا ہے۔

اس امر کی توجیہ مشکل ہے، کہ کس طرح برہم جو اپنی ذات میں شعور منزہ ہونے سے خواہش یا ارادے سے بالکل مُبّرا ہے پرکرتی اور پرش کے درمیان ارتباطِ عظیم کا موجب ہو سکتا ہے۔ بھکشو کا جواب یہ ہے، کہ خود برہم کی ذات میں ہی ایک ایسی تحریک پائی جاتی ہے اس تحریک کے ذریعے وہ پرکرتی اور پرش کو جو اس کے اندر سوئے پڑے رہتے ہیں۔ قوۃ سے فعل میں لاکر ان کے اعمال کو یکجا کر دیتا ہے۔ اور اگرچہ پرکرتی اور پرش کو عللِ عالم خیال کر سکتے ہیں لیکن ان کا اجتماع زمانے کے اندر وقوع پذیر ہونے سے زمانے کو ہی اصلی فاعلِ محرک اور ایسی شرط (اُپادھی) خیال کیا جا سکتا ہے۔ جو برہم کے اندر موجود رہتی ہوئی پرکرتی اور پرش کے ارتباط کو ممکن بنا دیتی ہے۔ چونکہ برہم پرکرتی اور پرش دونوں کو اپنی حرکی شرائط کے ذریعے جنبش میں لاتا ہے۔ مادہ اور ارواح کی کل دنیا کو ان معنوں میں جسمِ ایزدی خیال کیا جا سکتا ہے۔ کہ وہ عللِ ایزدی کے ساکن معروضات ہیں۔ اس طرح برہم پرکرتی اور پرش کے طور پر اپنی ہی طاقتوں کے درمیان اپنے عمل میں ناچتا ہوا متصور ہوتا ہے۔ یہ اعتراض ہو سکتا ہے۔ کہ پرش بذاتِ خود بالکل ہی ساکن ہے۔ تب پرش کیونکر جنبش میں آسکتے ہیں، کہ وہ خاص اعمال میں لگائے جاتے ہیں یا پرکرتی کے ساتھ متحد کیے جاتے ہیں بعض اوقات یہ بھی کہا جاتا ہے، کہ پرکرتی پرش کی اُپادھی (شرط) ہے اور پرش نشے ساتھ

۴۹۳

رہنے پر پرکرتی کی حرکات پرشوں کی حرکات متصور ہوتی ہیں۔

ایشور گیتا کے ساتویں باب میں برہم کو کلی بتلایا گیا ہے۔ اس طرح ہر ایک علت کو اس کے معلول کے تعلق میں برہم خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح تو جب ہم چھوٹی کلیات سے بڑی کلیات کی طرف جاتے ہیں تب تو برہموں کا ایک نظام مراتب دکھلائی دینے لگتا ہے۔ برہم کی تعریف یہ ہے کہ " یدلیسیہ کارنم تت تسیہ برہم تدا پکشیا وبا یکتوات " یعنی جو جس کا برہم ہے۔ وہ اس کی نسبت جامع تر ہوا کرتا ہے۔ چونکہ برہم اپنے اندر تمام کلیات کو شامل کرتا ہے۔ اسی لئے اسے برہم مایا کہا جاتا ہے۔ برہم ہمیشہ ہی پرشوں کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ لیکن پرشوں کے تلازم میں اس کے عمل محرک کے یہ معنی ہیں کہ وہ پرکرتی کے ساتھ ان کا ایسا ربط قائم کر دیتا ہے کہ اشیائے عالم ان پر علمی صورتوں میں منودار ہونے لگتی ہیں۔

جیو (انفرادی روح) کو برہم کا جزو (انش) کہا گیا ہے۔ یہ رشتہ باپ اور بیٹے کے رشتے سے مشابہت رکھتا ہے۔ جب جیو اپنے تمام اعمال کو برہم کے سپرد کر دیتے ہیں اس اعتقاد کے ساتھ کہ برہم ہی ان کے اندر کام کر رہا ہے۔ تب نیکی اور بدی اپنے معنی کھو کر اس کے لئے موجب قید نہیں ہو سکتے۔ چونکہ تمام جیو اجزائے برہم ہیں۔ اس لئے باوجود ان کے اختلاف کے ان میں وحدت پائی جاتی ہے۔ برہم جیوؤں کے اندر اسی طرح بستا ہے جس طرح کل اپنے اجزا کے اندر۔

وگیان بھکشو ادھشٹان کارن کو علت اساسی کے طور پر خیال کرتا ہے۔ کہ وہ خود سدا یکساں حال رہ کر اپنے اندر سے نئے سے نئے اختلافات نمودار کیا کرتی ہے۔ یہی اس کا مسئلۂ جزو و کل ہے، کہ اجزا اس کل سے نمودار ہوتے ہیں۔ جو خود کسی تغیر میں شریک نہیں ہوتا۔ یہ رشتہ ان معنوں میں عضوی نہیں ہوتا کہ اجزا کے انہدام پر کل بھی منہدم ہو جائے۔ پرلے کی حالت میں اجزا تحلیل ہو جاتے ہیں۔ لیکن پاک برہم اسی حال پر رہتا ہے۔ جس پر کہ وہ ظہور عالم کے وقت تھا۔ اور جب اجزا متاثر ہوتے ہیں تب سکھ دکھ کے تجربات ہوتے ہیں۔ لیکن اجزا کا متاثر ہونا کل کو ذرا بھی متاثر نہیں کر سکتا۔ کل ان تکالیف اور دکھوں میں شریک نہیں ہوتا جو اس کے ظہورات میں پائے جاتے ہیں۔ مزید براں یہ بھی کہا گیا ہے کہ علت اساسی کے

باب ۲۲ عمل کے باعث ہی ظہورات یعنی جوہر صفت اور عمل اپنا ظہور دکھلاتے یا اپنی صور مخصوصہ میں عمل پذیر ہوا کرتے ہیں۔ اندرونی کل جو علتِ اساسی ہے۔ درحقیقت اپنی ذات میں کوئی اجزا نہیں رکھتا۔ لیکن اس اساس عامہ سے صفات مخصوصہ رکھنے والے واحدات کی صورت میں ظہورات نمودار ہوتے ہیں اور چونکہ ۴۹۴ وہ اس سے صدور پاتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ اس لئے وہ ان خاص اصطلاحی معنوں میں اندرونی علتِ اساسی کے اجزا شمار ہوتے ہیں۔

اس طرح دیکھا جاتا ہے کہ برہم جو علتِ اساسی ہے۔ بذات خود کبھی نہیں بدلتا۔ مگر یہ کہا جاتا ہے کہ برہم مایا کے ساتھ مرتبط اور متحد ہے۔ اصلی خیال ہے کہ مایا برہم کا ایک جزو لاینفک ہے اور اس سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتی۔ مایا اس جزو کی مانند ہے جو اپنے کل کے ساتھ ایک ہوتا ہے۔

اگرچہ شاستروں میں جیو اور برہم کی وحدت اور اختلاف دونوں کا ہی ذکر پایا جاتا ہے۔ لیکن برہم کے ساتھ جیووں کے اختلاف کے علم سے ہی انتہائی نجات حاصل ہو سکتی ہے۔[1]

برہدارنیک انپشد۔ دوم۔ ۴۔ ۵۔ میں بیان ہوا ہے۔ ہم اور تمام چیزوں کو اس لئے چاہتے ہیں کہ ہم آتما کے طلبگار ہیں۔ شنکر اس بیان سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ہم سب سے پہلے آتما کے ساتھ محبت رکھتے ہیں، اور چونکہ ہر قسم کی محبت خوشی اور لذت کی محبت ہوتی ہے۔ اس لئے آتما کی ذات لذت اور سرور ہے، دوسری اشیا کی خواہش صرف اسی وقت پیدا ہوتی ہے۔ جب وہ غلطی سے اپنا آپ یا اپنے اجزا خیال کی جاتی ہیں۔ بھکشو اس قضیے سے منکر ہو کر کہتا ہے کہ اول تو یہ بات سچی نہیں ہے، کہ ہم سدا اپنے آپ سے محبت کرتے ہیں اور اس لئے نہ یہ بات درست ہے، کہ دیگر ذرائع سے خوشی کی جستجو اپنے آپ کی جستجو ہے۔ اس لئے یہ فرض کرنا غلط ہے، کہ آتما اپنی نوعیت میں سرور منزہ ہے۔ اگر سرور اور شعور ایک ہی چیز ہوتے تب۔ ہر ایک قسم کا علم عین خوشی ہوتا۔ لیکن ہمارا علم

---

[1] ایشور گیتا۔ قلمی نسخہ۔

باب ۲۲

سکھ کے ساتھ بھی اسی قدر تعلق رکھتا ہے جس قدر کہ دکھ کے ساتھ سکھ دکھ اوزھدی (ابھمان) بھی پرکرتی یا اس کے نتیجہ بُدھی سے تعلق رکھتے ہیں اور بُدھی کی ورتی کی راہ سے آتما کی طرف منتقل ہوتے ہیں جو سکھ اور دکھ کا اصلی بھوگتا (لطف اندوز) ہے۔ آتما ہی اصلی مجرب ہے اور اس لئے تجربات پرکرتی کی بجائے آتما سے تعلق رکھتے ہیں۔[1] معروض محسوس اور روشنی کے ساتھ جس کے ارتباط سے ذہنی کوائف پیدا ہوتی ہیں۔ یہ ذہنی حالتیں ورتی کہلاتی ہیں اور بُدھی سے اور اس لیے پرکرتی کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک کیفیت نفسی کے ساتھ پرش کو وجدان (ورتی اکشات کار) ہوتا ہے اور یہی وجدان ہے جو پرش کے حقیقی تجربے کا موجب ہوتا ہے۔ بھوگ کا لفظ اپنے معنوں میں ابہام رکھتا ہے۔ یہ کبھی تو نفسی کوائف کی طرف اشارہ دیتا ہے اور کبھی ان کے وجدان کی طرف اور صرف پہلی صورت میں ہی پرش کے متعلق بھوگ کا لفظ استعمال کرنے سے انکار کیا جاتا ہے۔

۴۹۵

اس نظام میں اگیان کے معنیٰ جہالت ہیں۔ جب پرش بُدھی کی ورتیوں کو وجدانی طور پر جان کر انھیں اپنے ساتھ منسوب کرنے لگتا ہے تب اس علم باطل کا ظہور ہوتا ہے۔ جو موجب قید ہے۔ یہ وجدان بذاتِ خود حقیقی ہے۔ مگر آتما کے ساتھ وجدانی خواص کا ارتباط غلط ہے جب آتما اپنی ذات کو ورتیوں سے الگ اور برہم کا جزو جان لیتا ہے جس کے اندر وہ غیر متفرق وجود رکھتا ہے تب وہ نجات پاتا ہے۔ یہ بات کہ آتما کی ہستی برہم سے غیر متفرق ہے صرف یہ معنیٰ رکھتی ہے۔ کہ برہم علت اساسی (ادھشٹان کارن) ہے اور ایسی غیر متغیر علتِ اساسی کے طور پر برہم کی ذات شعور منزہ ہے۔ برہم میں جگت کے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں۔ کہ برہم کی ذات میں جو شعور منزہ ہے۔ ساری دنیا ہستی رکھتی ہے۔ پرکرتی اور پرش برہم کے دو ظہورات ہیں۔ ایک بیچ بیچ بدلنے والا ہے اور دوسرا واقعات پرکرتی کو اپنے ساتھ منسوب کرتا ہے۔ دنیا

---

[1] ایشور گیتا۔ قلمی نسخہ۔

انجام کار شعور منزہ ہی ہے۔ لیکن مادہ اور تغیرات اور خود تجربہ وہ مادی اور عارضی صورتیں ہیں۔ جو اس میں سے کِھد بدا رہی ہیں۔ چونکہ یہ ظہوری صورتیں برہم سے حقیقی طور پر صدور پاتی ہیں۔ اس لئے وحدتِ وجود کے مسئلے پر حد سے زیادہ تاکید غلط ہے۔ علت اساسی اور ظہورات دونوں ہی اجزائے حقیقت ہیں۔ شنکر کا خیال تھا۔ کہ ثنویت تب تک ہی درست ہے۔ جب تک حقیقتِ احد کا علم نہ ہو جائے۔ بھکشو اس پر معترض ہو کر کہتا ہے کہ چونکہ وحدت کی سچائی ان اعمال کی صحت قبول کرنے پر ہی ممکن ہے۔ جن میں ثنویت پائی جاتی ہے۔ اس لئے اعمالِ ثنویت کی انتہائی تردید موحدانہ نتیجے کو بھی باطل قرار دے گی۔

تیئیسواں باب

چند چیدہ پرانوں کے فلسفیانہ غور و فکر

جو قارئین اس فلسفۂ ویدانت کا مطالعہ کر چکے ہیں۔ جو وگیان بھکشو نے کورم پران کے حصۂ ایشور گیتا اور برہم سوتر پر اپنی شرح میں بیان کیا ہے ضرور ہی دیکھ لیا ہو گا۔ کہ اس کی رائے میں ویدانت سانکھیہ اور یوگ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس نے اپنے نظریے کی تائید میں کئی پرانوں کا حوالہ دیا ہے۔ جو شنکر سے بہت پہلے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے وگیان بھکشو افراط کے ساتھ پرانوں کا حوالہ دیتا ہے اور ہم رامانج۔ مادھو۔ ولبھ۔ جیو گوسوامی اور بلدیو کی تصانیف میں ویدانت کے متعلق ان کے نظریوں کی تائید میں پرانوں کے حوالہ جات دیکھتے ہیں۔

یہ امر بہت اغلب ہے کہ کم از کم برہم سوترا اور اپنشدوں کے فلسفے کے متعلق خیالات کے ایک اہم مذہب کو پورانک روایت میں محفوظ رکھا گیا

ہے۔ برہم سوتر اور انپشدوں پر شنکر کی تعبیر اُس نیم حقیقت پسندانہ تعبیر سے بہت مختلف ہے۔ جو پرانوں میں پائی جاتی ہے غالباً اسی لئے ہی شنکر شاذونادر ہی پرانوں کا حوالہ دیتا ہے۔ لیکن چونکہ شنکر کا طریق تعبیر سابقہ پرانوں میں عملاً مفقود ہے اور چونکہ انپشدوں کے مسئلۂ وحدت وجود کو دیگر وجوہ سے کچھ بدلا اور نرم کیا گیا ہے۔ یہ یقین کیا جا سکتا ہے کہ ویدانت کے متعلقہ خیالات جو پرانوں اور بھگوت گیتا میں پائے جاتے ہیں۔ وہ کم از کم برہم سوتر اور انپشدوں کے فلسفے کے قدیم ترین نظریے کو عام طور پر ظاہر کرتے ہیں۔

اس لئے یہ امر دلچسپ معلوم ہوتا ہے کہ فلسفۂ رامانج و وگیان بھکشو پر جو بحث کی گئی ہے۔ اس کے تکملے کے طور پر اس فلسفے پر بھی سرسری نظر ڈالی جائے۔ جو بڑے بڑے پرانوں میں پایا جاتا ہے۔ ہر ایک پران میں ایک فصل کو پیدائش و فنائے عالم کے مسایل کے لئے وقف کیا گیا ہے اور اسی فصل میں ہی زیادہ تر فلسفیانہ خیالات پائے جاتے ہیں[1] اس فصل میں میری یہی کوشش ہوگی کہ بعض چیدہ پرانوں کے ان فلسفیانہ قیاسات کو بیان کیا جائے۔ جو سرگ پرتی سرگ (پیدائش و فنا) کی فصلوں میں پائے جاتے ہیں۔ تاکہ قارئین پرانوں کے فلسفے کا بھاسکر۔ رامانج۔ وگیان بھکشو اور نمبارک کے فلسفے کے ساتھ مقابلہ کرنے کے قابل ہوں۔

۴۹۷

وشنو پران کے مطابق برہم کا پہلا ظہور پُرش ہے۔ اس کے بعد دیگر ظہورات ویکت اَویکت اور کال وجود میں آتے ہیں پردھان۔ پرش۔ ویکت اور کال کی اصلی علت وشنو کا پرم پد (اصلی حالت) ہے۔ یہیں ہم برہم وشنو کو پاتے ہیں[2]

وشنو پران فصل اول ۲۔۱۱ میں کہا گیا ہے کہ انتہائی حقیقت ہی ہستی پاک ہے۔ اور اسے بطور ابدی ہستی بیان کیا جا سکتا ہے۔ وہ ہر جا موجود ہے اور وہ سب کچھ

---

[1] کورم پران ۱۔۱۲

[2] برہم کو سرشٹا (خالق) ہری کو پاتا (محافظ) اور مہیشور کو سمہرتا مانا گیا ہے۔

باب ۱۳

ہے (یہ ہمہ اوست کا عقیدہ ہے)[1] اور اسی لئے اسے واسدیو کہا جاتا ہے۔ یہ پاک ہے۔ کیونکہ اس کے سوا کوئی خارجی ہستی نہیں ہے۔ جیسے پرے پھینکنا پڑے[2]۔ یہ چار صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ ویکت۔ اویکت۔ پرش۔ کال۔ اس کی نیلا (لاعبانہ عمل) سے ان چاروں کا ظہور ہوتا ہے[3]۔ یہاں پرکرتی کو سدسدا تمکا (ہست بھی اور نیست بھی)[4] اور ترگن[5] بتلایا گیا ہے۔ شروع میں صرف یہ مقولے (پدارتھ) موجود ہوتے ہیں۔ برہم۔ پردھان۔ پرش اور کال[6]۔ یہ چاروں ہی غیر مشروط (ترکالک) وشنو سے مختلف ہیں۔ کال کا کام یہی ہے کہ پرکرتی اور پرش کو دوران پیدائش میں ملا دے اور دوران فنا (پرلے) میں جدا کر کے رکھے اور اس حیثیت سے وہ محسوسات کی علت ہے۔ اس طرح کال کے وجودیاتی عمل ترکیبی اور وجودیاتی عمل تحلیلی کا ذکر آیا ہے[7]۔ (وجودیاتی ان معنوں میں کہ یہاں کال تجربے کے علمیاتی پہلو کے آلے کے طور پر نہیں بلکہ بطور ہستی اور وجود کے پیش کیا گیا ہے۔ چونکہ گذشتہ عمل فنا کے وقت تمام اشیا پرکرتی کی طرف راجع ہوتی تھیں، پرکرتی کو پرتی سنچر کا نام دیا گیا ہے[8]۔ کال یا زمانہ بے آغاز ہے اور اس لئے فنا (پرلے) کے وقت بھی موجود رہتا ہوا پیدائش عالم کے وقت پرکرتی اور پرش کو باہم ترکیب دیکر یکجا رکھتا ہے۔ اس وقت برہم اپنی ارادت سے پرکرتی اور پرش میں داخل ہو کر ایسی جنبشات پیدا کرتا ہے جو

۴۹۸

---

1. منو۔ ا۔ ۱۰۔
2. وشنو پران ا۔ ۲۔ ۱۲۔
3. " " ا۔ ۲۔ ۱۸۔
4. " " ا۔ ۲۔ ۱۹۔
5. " " ا۔ ۲۔ ۲۱۔
6. " " ا۔ ۲۔ ۲۳۔
7. " " ا۔ ۲۔ ۲۴۔
8. " " ا۔ ۲۔ ۲۵۔

باب ۲۳

تخلیقِ عالم میں منتج ہوتی ہے[1]۔ جب برہم پرکرتی اور پرش کے اندر داخل ہوتا ہے۔ صرف اس کا قرب ہی تخلیق میں منتج ہونے والی جنبش پیدا کرنے کے لئے اس طرح کافی ہوتا ہے۔ جس طرح ایک بو دار شئے واقعی طور پر ذہن میں تغیر لائے بغیر ہی بو کا احساس[2] پیدا کر دیتی ہے۔ وہ خود ہی مخل ہوتا ہے اور خود ہی محتمل۔ اس لئے ہی انقباس وانبساط کے ذریعے دنیا نمودار ہو جاتی ہے[3]۔ یہاں بھی برہم کے متعلق "ہمہ اوست" کا نظریہ پایا جاتا ہے۔ اس کا وقوع اول تو واصل معقولات اربعہ میں دیکھا جاتا ہے۔ جن میں سے ہر ایک برہم کی فطرت میں شریک ہوتی ہے۔ اور جو سب کے سب اس کے ظہورات اولین ہیں؛ اور جس میں ہر ایک برہم ہے۔ وعلیٰ ہذ القیاس۔ اُنو سے مراد جیو آتما ہے[4]۔ وشنو یا ایشور ہی پرش اور برہم کی ظہوری صورتوں (وکار) میں نمودار ہو رہا ہے۔ یہ صاف طور پر ہمہ اوست کی تعلیم ہے[5]۔

شارح کہتا ہے، کہ کیشتر گیہ ادھشٹان میں کیشتر گیہ سے مراد پرش ہے۔ لیکن یہ بات صاف ظاہر ہے، کہ سیاقِ عبارت اور سانکھیہ دونوں ہی اسبات کے مؤید نہیں ہیں۔ سیاق عبارت صاف طور پر بتلا رہا ہے، کہ کیشتر گیہ کے معنی ایشور ہیں اور قرب اور پرکرتی میں دخول کے ذریعے ادھشٹاتر تو کا اندازہ پہلے بیان ہو چکا ہے[6]۔ پردھان سے مہتتو نمودار ہو کر اس سے ڈھکا رہتا ہے اور اس ڈھکی ہوئی حالت میں ساتوک، راجس اور تامس مہت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ پردھان مہت کو اسی طرح چھپا کر رکھتا ہے جس طرح چھلکا بیج کو۔ اس حالتِ اخفا میں سہ گانہ مہت سے تین قسم کے اہنکار ویکارک تیجس۔

---

[1] وشنو پران ۔ ۱۔۲۔ ۲۹
[2] " " ۱۔۲۔ ۳۰
[3] " " ۱۔۲۔ ۳۱
[4] " " ۱۔۲۔ ۳۲
[5] " " ۱۔۲۔ ۳۳
[6] " " ۱۔۲۔ ۳۴

بھوتا دی یا تامس نمودار ہوتے ہیں بھوتا دی یا تامس اہنکار سے جو مہت سے اس طرح ڈھکا ہوتا ہے جس طرح کہ مہت پردھان سے ڈھک رہا تھا۔ اس کی خود تغیری کے ذریعے شبد تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور اسی عمل کے ذریعے شبد تن ماترا سے آکاش کی پیدائش ہوتی ہے جو ایک عنصر کثیف ہے، اس کے بعد بھوتا دی شبد تن ماترا کو اور اس سے نمودار ہونے والے آکاش کو بطور ایک عنصر کثیف چھپا لیتا ہے۔ آکاش اس طرح مشروط ہو کر خود تغیری سے سپرش تن ماترا کو ظہور میں لاتا ہے جو فوراً اور براہ راست کثیف وایو پیدا کر دیتی ہے۔ پھر بھوتا دی آکاش۔ شبدا تن ماترا۔ سپرش تن ماترا اور متفرق وایو کو چھپا لیتا ہے۔ جو بعد میں رُوپ تن ماترا کو وجود میں لاتی ہے اور یہ تن ماترا فوراً کثیف روشنی اور حرارت (جیوتی) کو پیدا کر دیتی ہے۔ سپرش تن ماترا اور وایو رُوپ تن ماترا کو ڈھانکے رکھتے ہیں۔ اس طرح مشروط ہو کر متفرق کثیف جیوتی رس تن ماترا کو پیدا کرتی ہے جس سے کثیف پانی پیدا ہوتا ہے۔ اسی طریق پر رس تن ماترا اور رُوپ تن ماترا کے ڈھکے رہنے پر متفرق کثیف پانی گندھ تن ماترا کو پیدا کرتا ہے۔ جس سے کثیف مٹی نمودار ہوتی ہے۔ تن ماترا تین صفات کی بالقوہ شرایط ہیں۔ اور اس لئے ان میں صفات نمودار نہیں ہوتیں۔ اور اس لئے انھیں روانتاً اوشیش کہا جاتا ہے چونکہ وہ گنوں کی سہ گانہ صفات شانت۔ گھور۔ موڑھ کو ظاہر نہیں کرتیں۔ اس وجہ سے بھی انھیں اوشیش کہا جاتا ہے[1] تیجس اہنکار سے پانچ پانچ حواس فعلیہ و حواس علمیہ پیدا ہوتے ہیں۔ ویکارک اہنکار سے منس کی پیدائش[2] ہوتی ہے۔ یہ عناصر تن ماتراؤں۔ اہنکار اور مہت کو ساتھ لیکر باہمی موافقت اور وحدت میں کام کرتے ہوئے برہم کی بہترین حکومت

---

[1] شارح کہتا ہے۔ کہ جب آکاش کو سپرش تن ماترا پیدا کرنے والا خیال کیا جاتا ہے تب آکاش نہیں بلکہ آکاش کے طور پر ظہور پذیر بھوتا دی کام کرتا ہے۔ یعنی بھوتا دی سے ایک طرح کے اجتماع کے ذریعے ہی آکاش شبد تن ماترا کو پیدا کر سکتا ہے۔

[2] وشنو پران کے شلوک ۱۔ ۲۔ ۲۴۔ پر تفسیر دیکھو۔

[3] شارح کہتا ہے کہ یہاں منس کے معنی انتہ کرن ہیں جس میں من۔ چت۔ بدھی اور اہنکار کے

باب۱۳ کے ماتحت کائنات کی وحدت کے موجب ہوتے ہیں۔ جب کائنات پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ ایک انڈے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ جو پانی کے بلبلے کی مانند اندر سے بتدریج پھیلتا چلا جاتا ہے اور یہ وشنو کا بصورت برہم مادی جسم کہلاتا ہے۔ یہ کائنات اپنے خارجی پہلو پر پانی۔ ہوا۔ آکاش۔ بھوتادی اور مہت اور اویکت سے محصور ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک زمین کی نسبت دس گنا بڑا ہے۔ اس طرح سات غلافات ہیں اور مناسب وقت پر تمس کے غلبے سے ایشور رُودرین کر دُنیا کو کھا لیتا ہے اور پھر برہما کے روپ میں اسے پیدا کرتا ہے اور وشنو کی صورت میں وہ دنیا کو محفوظ اور برقرار رکھتا ہے۔ چونکہ دراصل وہ کائنات کو اپنے اندر رکھتا ہے اس لئے وہ خالق بھی ہے اور مخلوق بھی۔ حافظ بھی ہے اور فنا کرنے والا بھی

۵۰۰ اگرچہ برہم لاصفت۔ لاتغیر اور پاک ہے۔ تو بھی یہ اپنی ان خاص طاقتوں کی وجہ سے جو ہمارے لئے ناقابل فہم ہیں فاعل کے طور پر کام کرتا ہے۔ سچ تو یہ ہے۔ کہ قوتوں اور طاقتوں اور شئے کا درمیانی تعلق بالاتراز عقل وخیال ہے۔ ہم کبھی اس امر کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ کہ آگ کیوں گرم ہے[1]۔ پرتھوی ہری کی تحمید میں کہتی ہے "اس دنیا میں جو کچھ بھی دیکھا یا محسوس کیا جاتا ہے۔ سب تیرا ہی ظہور ہے" عام لوگ یہی غلطی کرتے ہیں۔ کہ اسے ایک عالمِ فطری خیال کرنے لگتے ہیں۔ تمام دنیا علمی فطرت رکھتی ہے۔ اور غلطیوں کی غلطی یہی ہے کہ اسے ایک معروض (شئے) کے طور پر خیال کیا جائے۔ عارف لوگ اس دنیا کو فکری فطرت کا ظہور ایزدی جانتے ہیں۔ غلطی یہی ہے، کہ اس دنیا کو علمی ساخت کا ایک ظہور سمجھنے کی بجائے ایک فطرتی شئے خیال کیا جائے[2]

وشنو پران ۱-۴-۵۰-۵۲ میں کہا گیا ہے، کہ ایشور صرف حر کی ذریعہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ :- وظایف اربعہ شامل ہیں۔

[1] - وشنو پران ۱-۳-۱-۲-

[2] " " ۱-۴-۳۹-۴۰-

دہنت ماترم) ہے اور علتِ مادی ان اشیائے عالم کی وہ طاقتیں ہیں جو پیدا کیجاتی ہیں۔ ان طاقتوں کو ایک ذریعۂ حرکت درکار ہے جو انھیں بالقوہ حالت سے کائنات کی صورت میں واقعیت دے یہاں ایشور کو صرف ایک بنانے والا وسیلہ مانا گیا ہے۔ جبکہ اس دنیا کی علتِ مادی ان طاقتوں میں پائی جاتی ہے۔ جو ایشور کے اثر اور حضوری کے باعث اشیائے عالم کو بناتی ہیں۔ شارح کہتا ہے کہ ایشور کی صورت بخش فاعلیت صرف اس کی حضوری میں ہی ہے[1]۔

وشنو پران۔ ۱-۴- میں ہم پیدائش عالم کے متعلق ایک اور بیان پاتے ہیں کہا گیا ہے۔ شروع میں خدا نے پیدائش کا خیال کیا۔ اس سے ایک بے شعور بنا تمس۔ موہ۔ موہا موہ۔ تامیسر اور اندھتامیسر کی صورت میں نمودار ہوگئی یہ پانچ قسم کی اودیائیں ہیں جو مالک سے ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ان سے پانچ قسم کے پودے برکش۔ گلم۔ لتا۔ وِروُٹ۔ اور ترِن پیدا ہوئے (پربت اور پہاڑ یاں بھی ان میں شامل ہونی چاہییں) جو کوئی بھی اندرونی یا بیرونی شعور نہیں رکھتے اور جنھیں گویا بندروحیں (سمہورتا تمن) کہا جا سکتا ہے۔ مگر اس پر مطمئن نہ ہوکر اس نے حیوانات اور پرندوں وغیرہ کو پیدا کیا۔ انھیں تریک سروت کہتے ہیں حیوانات وغیرہ تِریگ کہلاتے ہیں، کیونکہ ان کا دوران اوپر کی طرف نہیں بلکہ تمام جوانب میں گھوما کرتا ہے۔ یہ تمس سے پر ہونے کے باعث اودینا کہلاتے ہیں۔ شارح کہتا ہے۔ اودی کہنے سے یہ مراد ہے کہ وہ صرف اشتہائی علم رکھتے ہیں اور ترکیبی علم سے محروم ہیں یعنی وہ ماضی۔ حال اور مستقبل کے تجربات کو ترکیب نہیں دے سکتے اور نہ ہی اس بات کو بیان کر سکتے ہیں جسے وہ جانتے ہیں اور وہ اس یا اور کسی دنیا میں اپنی شُدنی کا کوئی علم نہیں رکھتے اور اخلاقی اور مذہبی حس سے بالکل بے بہرہ ہیں۔ وہ کھانے اور صفائی کے متعلق کوئی تمیز نہیں رکھتے۔ وہ اپنی

---

[1] وشنو پران ۴-۵۱، ۱-۴-۵۲، ۱-۵۰-۶۵۔

اس جملے میں اس امر کا اشارہ دیا گیا ہے کہ خدا کی ارادت اور طاقتوں کو ان اشیا کی طاقتوں سے معد ملتی ہے جو پیدا ہونے والی ہیں۔

باب۲
جہالت میں بھی صحیح علم کی مانند مطمئن رہتے ہیں یعنی وہ یقینی علم کے حصول کے لیے کوشاں نہیں ہوتے۔ وہ اٹھائیس قسم کے بادھ[1] کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ وہ اندرونی طور پر سکھ دکھ کی خبر رکھتے ہیں لیکن وہ ایک دوسرے کو بتلا نہیں سکتے۔ تب حیوانی پیدائش میں بھی اطمینان نہ پاکر ایشور نے دیوتا پیدا کر دیئے جو سدا مسرور رہتے ہیں۔ اور اپنے اندرونی جذبات اور خیالات اور نیز اشیائے خارجی کو جان سکتے ہیں، اور ایک دوسرے کے ساتھ تبادلۂ خیالات و جذبات کرنے کے قابل ہیں۔ مگر اس تخلیق سے بھی غیر مطمئن رہ کر اس نے انسانوں کو پیدا کیا۔ اس پیدائش کا نام اروواک سروتس ہے۔ جیسا کہ دیوتاؤں کی پیدائش کو اوردھو سروتس کہتے ہیں۔ انسان میں تمس اور رجس کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ اور اس لئے ان میں دکھ کا غلبہ دیکھا جاتا ہے۔ پہلی تین طرح کی بے شعور (اویدھی پورو ک) مخلوقات (۱) مہت (۲) تن ماترا

۵۰۲

ل۔ سانکھیہ کارکا، ۴۹ میں ہم اٹھائیس بادھوں کا ذکر پاتے ہیں۔ یہاں بادھ سے مراد سانکھیہ کے اصطلاحی بادھ سے ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وشنو پران کے وجود میں آتے وقت وادھوں کا علم عام تھا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وشنو پران فلسفۂ سانکھیہ کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا تھا۔ یہاں تک کہ صرف سانکھیہ بادھوں کا ذکر ہی فلسفۂ سانکھیہ کی طرف اشارہ دینے کے لئے کافی معلوم ہوتا تھا۔ وشنو پران غالباً تیسری صدی بعد از مسیح میں لکھا گیا ہے اور ایشور کرشن کی کارکا بھی تقریباً اسی زمانے میں ہی مرقوم ہوئی تھی۔ مارکنڈے پران (مطبوعہ وینکٹیشور۔ باب ۴۴۔ شلوک ۳۰) میں ہم اشٹا وِنشت ودھا تمکا کا ذکر پاتے ہیں اور اسی پران کی بی۔ ا۔ طبع از کے۔ ایم۔ بکرجی میں ہم باب ۴۷۔ شلوک ۲۰ میں وہی کچھ پڑھتے ہیں اس خواندگی میں وادھا فوت کا ذکر نہ تو مارکنڈے پران میں اور نہ پدم پران ۳۔۱۵ ۲۵ میں پایا جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ مارکنڈے پران میں مذکور ۲۸ اقسام تیسری صدی میں سانکھیہ کے زیر اثر اٹھائیس بادھاؤں میں تبدیل ہو گئی تھیں۔ مارکنڈے پران دوسری صدی ق۔م کے اول نصف میں لکھا ہوا سمجھا جاتا ہے۔ یہ قیاس کرنا مشکل ہے کہ مارکنڈے میں اٹھائیس قسم کی حیوانی پیدائش سے کیا مراد تھی۔ لیکن انھیں سانکھیہ کے اٹھائیس بادھاؤں کے ساتھ ایک سمجھنا بالکل غیر معقول معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ وشنو پران۔ ۱۔ ۵۔ ۱۰۔

(۳) بھوتوں یا عضویاتی حواس کی فطرتی تخلیق ہیں ۔ چوتھی قسم کی مخلوق جسے ابتدائی مخلوق (مکھیہ ورگ) بھی کہا جاتا ہے نباتات کی پیدائش ہے ۔ پانچویں قسم کی مخلوق تریگ سروتس چھٹی اُردھ سروتس اور ساتویں ارواک سروتس یا انسانی ہے ۔ آٹھویں قسم کی مخلوق تو نئی قسم کی معلوم ہوتی ہے ۔ غالباً اس سے مراد نباتات ، حیوانات ۔ دیوتاؤں اور انسانوں کی چہار گانہ مخلوقات میں سے ہر ایک کی شدنی کی صفت مخصوصہ ہے ۔ نباتات کی تقدیر میں جہالت ہے ۔ حیوانات صرف جسمانی توانائی رکھتے ہیں ۔ دیوتاؤں کی صفت خالص قناعت ہے اور افراد انسانی منزلِ مقصود کا تحقق حاصل کرتے ہیں اسے انوگرہ سرگ کہا گیا ہے[۱]۔ نویں سرگ کا نام کمار سرگ ہے ۔ جس سے مراد غالباً سنت کمار وغیرہ کی مانند ایشور کے ذہنی بچے ہیں ۔

پرلے (فنا) بھی چار طرح کی ہے ان میں نیمتک یا براہم ، پراکرتک ، آتیانتک اور نتیہ کہا جاتا ہے ۔ پہلی قسم کی پرلے اس وقت واقع ہوتی ہے ۔ جب برہما سوتا ہے اور دوسری اس وقت جب دنیا پرکرتی میں جذب ہو جاتی ہے تیسری پرلے علم ایزدی کا نتیجہ ہے ۔ یعنی جب یوگی خود کو پرماتما میں کھو بیٹھتے ہیں ۔ تب آتیانتک پرلے وقوع میں آتی ہے ۔ نتیہ پرلے سے مراد وہ فنا ہے ، جو ہر روز وقوع پذیر دیکھی جاتی ہے ۔

وایو پران میں ہم ایک انتہائی حقیقت کا ذکر پاتے ہیں جس کا تعلق ایشور کی پہلی حرکتِ علتی سے ہے ۔ اسے بالاتر از قیاس و خیال علت (کارنم اپریم) مان کر اس کے یہ اسما بتلائے گئے ہیں ۔ برہم ۔ پردھان ۔ پرکرتی ۔ پرسوتی (پرکرتی ۔ پرسوتی) آتما ۔ گہا ۔ یونی ۔ چکشس کشیتر ۔ امرت ۔ اکشر ۔ شکر تپس ست ۔ اتی پرکاش ۔ اس پرش ثانی کو ڈھانکنے والا بتلایا ہے پرش ثانی سے مراد غالباً لوک تپا ہا ہے ۔ ربطِ زمانی اور غلبہ رجس سے آٹھ قسم کے اُن تغیراتِ نوعی کا ظہور ہوتا ہے جن کا

۵۰۲

[۱] ساتویں مخلوق بھوت پریتوں کی بتلائی گئی ہے ۔

وشنو پران فصل ششم ۵۰ ۔ ۵۹

باب۲۳ تعلق کشیتر گیہ سے ہے[1]۔ اس بارے میں وایو پران پراکرتک۔ نیمتک اور آتیا نتک فناؤں کا بھی ذکر کرتا ہے[2]۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ مقولات ارتقائی کی دریافت شاستروں کی ہدایت اور دلائل عقلی کے ذریعے ہوئی ہے[3]۔ اور پرکرتی کوئی قابل احساس صفت نہیں رکھتی اس کا تلازم تین گنوں سے ہے اور وہ بذاتِ خود لازمان اور ناممکن الادراک ہے۔ اپنی اصلی حالت یعنی گنوں کے توازن میں ہر شے بن تمس نفوذ پذیر تھا۔ اور پیدائش کے وقت کشیتر گیہ کے ساتھ تلازم میں آنے پر اس سے مہت کا ظہور ہوتا ہے۔ اس مہت کی پیدائش ستو کے غلبے پر ہوتی ہے اور یہ صرف ہستی پاک ظاہر کرتا ہے۔ اس مہت کے مختلف نام ہیں۔ مثلاً منس۔ مہت۔ متی۔ برہما پر بدھی۔ کھیاتی۔ اشور۔ چتی۔ پرگیا۔ سمرتی۔ سم وت۔ وپر[4] یہ مہت پرگیا خواہش تخلیق سے جنبش میں آکر پیدائش کا کام شروع کرکے دھرم۔ ادھرم اور دیگر ہستیوں کو وجود میں لاتی ہے[5]۔ چونکہ تمام موجودات کی مساعی کثیف کا راز سدا مہت کی اس لطیف حالت میں پایا جاتا ہے۔ اسے منس کہتے ہیں یہ سب سے پہلا مقولہ ہے اور چونکہ اس کی وسعت کی کوئی حد نہیں اس لئے اسے مہان کہا جاتا ہے۔ چونکہ یہ اپنے اندر ہر ایک محدود ہستی کو جگہ دیتا ہے اور تمام اختلافات کو اپنے اندر سے نمودار کرتا ہوا ذی شعور پرش معلوم ہوتا ہے۔ تجربے کے ساتھ تعلق رکھنے کے باعث اسے متی کہتے ہیں اسے برہما اس لئے کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اسی کی بدولت سب نشو و نما ہوتی ہے۔ اور چونکہ مابعد کے تمام مقولات اپنا مواد اسی سے حاصل کرتے ہیں۔ اسے پر کا نام دیا جاتا ہے۔ چونکہ پرش تمام اشیا کو مفید اور قابل طلب سمجھتا ہے۔ اور چونکہ یہ وہ

---

[1] - پدم پران ۳۔ ۱۱۔ اس کے ساتھ اہر بدھنیہ میں مذکور مسئلہ پنچ راتر کے ساتھ مقابلہ کرو۔
[2] - وایو پران ۳۔ ۲۳۔
[3] " ۳۔ ۲۴
[4] " ۴۔ ۲۵
[5] - وایو پران ۴۔ ۲۴۔

مادہ ہے۔ جس کے ذریعے ہر قسم کا تفہیم ممکن ہوتا ہے۔ یہ بدھی کہلاتا ہے۔ چونکہ تمام تجارب اور ان کی ترکیب اور علم پر انحصار رکھنے والے سب سکھ دکھ اسی سے صدور پاتے ہیں۔ اسی لئے اسے کھیاتی کہتے ہیں۔ اور چونکہ یہ روح عظیمہ کے طور پر ہر بات کو جانتا ہے۔ اسے ایشور کہا جاتا ہے۔ چونکہ تمام حسی ادراکات اسی سے پیدا ہوتے ہیں اس کا نام پرگیا ہے۔ چونکہ تمام حالاتِ علمیہ اور ہر قسم کے اعمال اور ان کے اثمار اس میں جمع رہ کر تجربے کی تعیین کرتے ہیں۔ اس لئے اسے چتی کہا جاتا ہے۔ ماضی کو یاد رکھنے کے باعث اس کا نام سمرتی ہے۔ اور چونکہ یہ کل علم کا مخزن ہے اور چونکہ ہر جگہ موجود اور ہر شے اس کے اندر موجود ہے۔ اسے مہتکا نام دیا جاتا ہے۔ اپنی ذات میں علم ہونے سے اسے گیان کہا جاتا ہے اور چونکہ یہ تمام متضاد ہستیوں کی کل خواہشات کی علت ہے۔ اس کا نام وپربیہ ہے۔ کل موجودات کا مالک ہونے کے سبب ایشور کہلاتا ہے، اور چونکہ یہ کشیتر اور کشیترگیہ دونوں کے اندر دانندہ (عالم) اور ایک ہے اس لئے اسے ک (Ka) کہتے ہیں۔ اور جسم لطیف میں قیام پذیر ہونے کے سبب پرش کہلاتا ہے۔ اسے سویمبھو اس لئے کہا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ غیر معلول اور سب کی ابتدا ہے۔ مہان تمنائے تخلیق سے متحرک ہو کر اپنی دو تحریکات خیال (سنکلپ) اور عزم (ادھیوسائے) کے ذریعے خود کو بصورت عالم نمودار کرتا ہے۔ اس میں تین گن پائے جاتے ہیں۔ ستو۔ رجس اور تمس رجس کے غلبے سے مہت سے اہنکار پیدا ہوتا ہے اور تمس کا غلبہ بھوتادی اور ان سے بھوتوں اور تن ماتراؤں کی پیدائش کا موجب ہوتا ہے۔ پھر اس سے آکاش کا ظہور ہوتا ہے۔ جو آواز سے تعلق رکھتا ہے۔ بھوتادی کے تغیر نوعی سے ہی آواز بالقوۃ (شبد تن ماترا) کی پیدائش ہوتی ہے اور جب بھوتادی شبد تن ماترا کو ڈھانپ لیتا ہے تب سپرش تن ماترا کا ظہور ہوتا ہے اور جب آکاش شبد ماترا اور سپرش تن ماترا کو ڈھانک لیتا ہے۔ تب اس سے وایو کی پیدائش ہوتی ہے۔ اسی طرح دیگر عناصر اور ان کی صفات نمودار ہو جاتی ہیں۔ تن ماتراؤں کو اوشیش بھی کہتے ہیں۔ اور ویکارک یا ساتوک اہنکار سے پانچ حواس علمیہ۔ پانچ حواس فعلیہ اور من کا

باب ۲۲ ظہور ہوتا ہے۔[1]

یہ گن باہمی تعاون کے ذریعے کام کرتے ہوئے پانی کے بلبلے کی مانند ایک کائناتی بیضہ پیدا کرتے ہیں۔ اس بیضہ سے کشیتر گیہ کی جس کے نام برہما اور ہرنیہ گربھ (چار منہ رکھنے والا دیوتا) ہے۔ پیدائش ہوتی ہے یہ دیوتا ہر پرلئے کے وقت اپنا جسم کھوکر ہر نئی پیدائش کے وقت نیا جسم پاتا ہے۔[2] یہ کائیناتی بیضہ پانی۔ روشنی۔ گرمی۔ ہوا۔ آکاش۔ بھوتادی۔ مہت اور اویکت سے ڈھکا ہوا ہے۔ آٹھ پرکرتیوں کا بھی ذکر کرتا ہے اور غالباً کائناتی بیضہ آٹھواں غلاف ہے۔[3]

۵۰۵ آٹھویں باب میں کہا گیا ہے کہ رجس ستو اور تمس کے اندر ایک حرکی اصول کے طور پر اسی طرح موجود ہوتا ہے۔ جس طرح تلوں میں تیل۔ نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ مہیشور نے پرواھان اور پرش میں داخل ہوکر رجس کے اصول حرکی کی مدد سے پرکرتی کے توازن میں خلل ڈال دیا۔[4] اور گنوں کے ہیجان سے تین دیوتا پیدا ہو گئے۔ رجس سے برہما۔ تمس سے اگنی اور ستو سے وشنو۔ اگنی کو کال یا زمانے کے ساتھ بھی ایک شمار کیا جاتا ہے۔

وایو پران مہیشور یوگ کی ماہیت تبلاتا ہے۔[5] یہ اپنے عناصر خمسہ یا

لہ۔ یہ بیان دیگر بیانات سے مختلف ہے۔ رجس اہنکار کا کوئی وظیفہ نہیں تبلایا گیا جس سے عام طور پر حواس عقلیہ کی پیدائش مانی جاتی ہے۔

ٹہ۔ وایو پران۔ ۴۔ ۹۸

سہ۔ یہ جملہ مبہم ہے۔ کیونکہ آٹھ پرکرتیوں کو صحیح طور پر جاننا مشکل ہے۔

وایو پران ۴۔ ۷۷-۸۰

ہمہ۔ یہ بات پہلے تبلائی جا چکی ہے۔ کہ مادی دنیا کا صدور تمس اہنکار سے ہوا ہے اور حواس علمیہ اور فعلیہ ساتوک اہنکار سے نمودار ہوتے ہیں۔ رجس اہنکار کو کسی چیز کو پیدا کرنے والا نہیں [illegible] گیا۔ بلکہ وہ ایک طاقت ہے جو توازن میں خلل پیدا کرتی ہے۔ وایو پران ۵۔ ۹ کو دیکھو۔

ھہ " " " " " " " ۱۱۔ ۱۵

دھرموں مثلاً پرانایام ۔ دھیان ۔ پرتیاہار دھارنا ۔ سمرن کے ذریعے ہوتا ہے ۔ پرانایام تین طرح کا ہے ۔ مند ۔ مدھیم اور اُتم ۔ مند دو ماتراؤں کا ہوتا ہے مدھیم چوبیس کا اور اُتم چھتیس ماتراؤں کا ۔ جب سانس پر لگاتار مشق سے قابو حاصل ہو جاتا ہے ۔ تب سب پاپ بھسم اور تمام جسمانی نقائص دُور ہو جاتے ہیں ۔ دھیان میں ایشور کی صفات کا دھیان کیا جاتا ہے ۔ پرانایام سے چار نتائج پیدا ہوتے ہیں اول شانتی دوم پراشانتی سوم دیپتی اور چہارم پرساد شانتی سے مراد اُن پاپوں کا دھل جانا ہے ۔ جو والدین کی کثافات اور رشتہ داروں کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں ۔ پراشانتی کے معنیٰ شخصی گناہوں مثلاً لالچ غرور وغیرہ کا مٹ جانا ہے ۔ دیپتی کے معنیٰ اس سرّی بصارت کا حصول ہے ۔ جس سے ماضی ۔ حال اور مستقبل دکھلائی دینے لگتے ہیں اور جس کے ذریعے گذشتہ رشی گیانیوں کے ساتھ تعلق قائم ہو جاتا ہے ۔ اور رہا تما بدھ کی طرح ہو جاتا ہے ۔ پرساد کے معنیٰ دل جمعی اور حواس ۔ محسوسات اور ذہن اور پانچ پرانوں کی مصالحت ہے ۔ آسن کے ساتھ شروع ہونے والے پرانایام کو بھی بیان کیا گیا ہے پرتیاہار کو خواہشات پر قابو پانا سمجھا جاتا ہے اور دھارنا سے مراد ناک کی نوک یا اس سے ذرا اونچے نقطے پر من کو لگانا ہے ۔ پرتیاہار کے ذریعے ہم بیرونی اشیا سے متاثر نہیں ہو سکتے ۔ دھیان کے ذریعے انسان خود کو سورج اور چاند کی طرح پاتا ہے ۔ یعنی اسے بے رکاوٹ تنویر نصیب ہو جاتی ہے ۔ یوگی یوگ سے اعجازی طاقتیں حاصل کرتے ہیں ۔ وہ آپ سرگ کہلاتی ہیں ۔ اور اس امر کی تاکید کی ہے کہ ان طاقتوں کے استعمال سے سدا محترز رہنا چاہئیے ۔ دھیان کے موضوعاتِ مختلفہ کو ایسے عناصر مانا گیا ہے جن کا ظہور مٹی من اور بدھی سے ہوتا ہے ۔ یوگی ان میں سے ایک ایک شے کو لیکر چھوڑتا چلا جاتا ہے ۔ تاکہ وہ اُن میں سے کسی کے ساتھ وابستہ نہ رہے اور جب وہ ایسا کرتا ہوا ان ساتوں میں سے کسی کے ساتھ بھی الفت نہیں رکھتا اور مہیشور کو علم کل ۔ قناعت ۔ بے ابتدا علم اور آزادیٔ مطلقہ ۔ بلا رکاوٹ اور بے حد طاقت والا جانکر ان پر دھیان جماتا ہے ۔ وہ برہم کو پالیتا ہے ۔ پس یوگ کے تحقق کا انتہائی مقصد

باب ۲۲ یہی ہے[1]، کہ برہمہ یہ ہیشور کی صورت میں حاصل کرلے جسے اپورگ بھی کہتے ہیں[2]۔
مارکنڈے پران میں یوگ کے معنی گیان کے ذریعے اگیان کا مٹنا بتلائے گئے ہیں۔ یہ ایک پہلو پر نجات اور وصال برہم ہے اور دوسرے پہلو پر پرکرتی کے گنوں سے بے تعلقی[3]۔ تمام دکھوں کا اصل موہ (الفت) ہے موہ کے دور ہونے پر تمام چیزوں کے ساتھ ممتا دور ہو جاتی ہے۔ تب وہ اپنے آپ سے متعلق معلوم نہیں ہوتیں۔ اور اس سے سرور حاصل ہوتا ہے۔ صحیح علم وہ ہے جو نجات کی طرف راہنمائی کرنے والا ہو۔ باقی تمام اگیان ہے۔ فرائض کی ادائی اور دیگر اعمال کے ذریعے نیکیوں اور بدیوں کے پھل چکھنے اور پچھلے کرموں (اپورب) کے پھلوں کے اجتماع' اور بعض کرموں کے ختم ہونے سے کرموں کا بندھن (تقید) ہوتا ہے۔ اس لئے اس قید سے نجات اس کے عین متضاد عمل سے ہی ممکن ہے۔ پرانایام گناہوں کو نابود کر دیتا ہے[4]۔ اور آخری مرحلے پر یوگی برہم کے ساتھ اسی طرح ایک ہو جاتا ہے جس طرح پانی پانی میں مل کر[5] یہاں یوگ کے بارے میں چت ورتی نرودھ کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔
یہاں واسدیو کو انتہائی برہم بتلایا گیا ہے جس نے اپنی قوتِ خالقہ سے قوتِ زمانہ کے ذریعے ہر شے کو پیدا کیا ہے۔ اس طاقت کے ذریعے

۱۔ وایو پران کے باب یوگ میں ورتی نرودھ اور کیولیہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔
۲۔ وایو پران اور مارکنڈے پران میں جیسا کہ جیاکیا سمرتی میں بھی دیکھا جاتا ہے۔ ارشٹ پر ایک باب موجود ہے۔ جس میں ایسی علامات کا ذکر ہے جن سے یوگی موت کا وقت جان لیتا ہے۔ اگرچہ
۵۰۸ موت کا بیان باقی دونوں کتابوں سے مختلف ہے۔
۳۔ مارکنڈے پران ۳۹۔۱
۴۔ پرانایام کا طریقہ اور یوگ کا عمل تقریباً ویسا ہی ہے جیسا کہ وشنو پران میں پایا جاتا ہے۔
۵۔ مارکنڈے پران ۴۰۔۴۱۔ مارکنڈے پران اس سلسلے میں کہتا ہے۔ کہ یوگی کو ان علامات کے ذریعے موت کا وقت جان لینا چاہیئے۔ جو چالیسویں باب میں مذکور ہوئی ہیں تاکہ وہ ملنے پیشتر ہی سے جانتا ہوا گھبرانے نہ پائے۔

باب ۲۳ ۵۰۰

اُس نے اپنے اندر پردھان اور پرش کو جدا کر کے انھیں باہم مربوط کر دیا ہے۔ پہلی ہستی جو عمل تخلیق میں نمودار ہوئی تھی۔ مہت ہے اس سے اہنکار نمودار ہوا اور پھر اہنکار سے ستو۔ رجس۔ تمس ظاہر ہوئے۔ تمس سے پانچ ماتراؤں اور پانچ بھوتوں کی پیدائش ہوئی۔ رجس سے حواس عشرہ اور بدھی پیدا ہوئے۔ ستو سے حواس اور ذہن کے دیوتا نمودار ہو گئے[1]۔ اس کے بعد بتلایا گیا ہے کہ واسدیو پرکرتی اور پرشوں اور تمام معلولات کے اندر بستا ہے۔ وہ اس میں نفوذ پذیر بھی ہے اور ان سے جدا بھی۔ دوسرے الفاظ میں وہ سب کے اندر بھی ہے اور سب سے برتر بھی۔ اور جب وہ ان کے اندر نفوذ پذیر ہوتا ہے۔ تب بھی وہ ان کے نقائص اور کثافات سے ملوث نہیں ہوتا۔ صحیح علم یہ ہے کہ واسدیو سے صدور یافتہ تمام اشیا کی فطرت کو ان کی صورتِ مخصوصہ مثلاً پرکرتی۔ پرش میں اور واسدیو کو اس کی پاک اور برترین صورت میں جانا جائے[2]۔

یہ امر قابل توجہ ہے کہ پدم پران میں برہم بھکتی کا ذکر آتا ہے جو یا تو کایک۔ واچک اور مانسک ہوتی ہے یا لوکی۔ ویدکی اور ادھیاتمکی ہوتی ہے۔[3] یہ ادھیاتمکی بھکتی پھر دو طرح کی ہے۔ سانکھیہ بھکتی اور یوگ بھکتی[4]۔ سانکھیہ بھکتی سے مراد چوبیس خلائق (ذتو) اور پرش کی انتہائی حقیقت سے ان کا امتیاز اور پرش پرکرتی اور جیو کے باہمی علائق کا علم ہے اور پرانایام اور بھگوان برہم کا دھیان بھکتی یوگ[5] ہے۔ یہاں بھکتی کی اصطلاح کو خاص معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔

نارائن پران میں نارائن کو انتہائی حقیقت بتلایا گیا ہے اور اگر اسے دینی صورت میں دیکھا جائے تب وہ اپنے اندر سے برہما یعنی خالق۔ وشنو (محافظ) اور رُدر

---

[1] سکند پران باب دوم ۹-۲۴ شلوک ۱-۱۰۔
[2] " " شلوک ۶۵-۶۴
[3] پدم پران " اول ۱-۱۵ شلوک ۱۶۴-۱۷۰
[4] " شلوک ۱۷۰-۱۸۶۔
[5] " " ۱۸۷-۱۹۱۔

(تبا وگن) کو ظاہر کرتا ہے[1]۔ انتہائی حقیقت کو مہا وشنو کا نام بھی دیا گیا ہے[2]۔
اس کی اپنی خاص قوت سے دنیا نمودار ہوتی ہے۔ یہ شکتی یا طاقت وجود
اور عدم، علم اور جہالت کی صورتیں رکھتی ہے۔ جب کائنات مہا وشنو سے الگ
دکھلائی دیتی ہے۔ تب اس نظر کا موجب وہ جہالت ہوتی ہے۔ جو ہمارے وجود
میں راسخ ہے اور جب اس کے خلاف عالم ومعلوم کا امتیاز دور ہو کر صرف شعور
وحدت ہی نفوذ پذیر ہوتا ہے، تب اس کا باعث ودیا ہے (یہ خود ہی ودیا ہے[3])　۵۰۸
اور جس طرح ہری کائنات میں خود نفوذ پذیر ہے۔ اس طرح اس کی طاقت بھی[4]
جس طرح آگ کی صفت حرارت آگ کے اندر نفوذ پذیر ہوتی ہے جو اس کا سہارا ہے۔
اسی طرح ہری کی شکتی بھی اس سے کبھی جدا نہیں ہو سکتی[5]۔ شکتی وکیتا ویکت کی صورت
میں موجود ہو کر ساری کائنات میں نفوذ پذیر ہے۔ پرکرتی، پرش اور کال اس کے
ابتدائی ظہورات ہیں[6]۔ چونکہ یہ شکتی مہا وشنو سے جدا نہیں ہے۔ اس لئے کہا گیا ہے،
کہ ابتدائی پیدائش کے وقت پرکرتی، پرش اور کال کی صورت اختیار کرتی (ہو جاتی)
ہے۔ پرش کی حضوری کے باعث پرکرتی کے جنبش پذیر ہونے سے مہت کا ظہور
ہوتا ہے۔ اور مہت سے بدھی اور بدھی سے اہنکار نمودار ہوتے ہیں[7]۔

---

[1] نارد پنچ پران باب اول ۳-۴۔
[2] 〃 〃 شلوک ۹۔
[3] 〃 〃 〃 ۷
[4] 〃 〃 ۳ شلوک ۷-۹
[5] 〃 〃 〃 ۱۲
یہ بات صاف طور پر جان لینی چاہئے کہ اُپادھی اودیا کے ذریعے دنیا کی پیدائش کو ہری سے منسوب کیا گیا ہے
اور یہ اس کی اپنی شکتی ہے۔ سارے کا سارا بیان ویدانت کا راگ الاپتا ہے۔
نارد پنچ پران۔ باب اول ۳-۱۲، شلوک ۱۰-۱۱
[6] 〃 〃 〃 ۱۳
[7] 〃 〃 ۱۷
[8] 〃 〃 ۲۸-۳۱

باب ۲۳ انتہائی حقیقت کو واسدیو بھی کہا گیا ہے۔ اسے انتہائی علم اور انتہائی نشانہ خیال کیا جاتا ہے۔[۱]

تین قسم کے تاپ کا ہر ایک جاندار کو جو دنیا میں پیدا ہوا ہے تجربہ ہوتا ہے اور اس دکھ سے بچنے کی صرف ایک ہی تدبیر ہے۔ کہ مالک (خدا) سے وصل نصیب ہو۔[۲] اس کے پانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک گیان اور دوسرا کرم گیان یا تو شاستروں کے مطالعے سے حاصل ہوتا ہے یا ودیک (امتیازی علم) کے ذریعے ہاتھ آتا ہے۔[۳]

۵۰۹ اگلے باب میں یوگ کی بھی تعریف کی گئی ہے۔ اسے برہم کے نام دیا ہے۔ من ہی قید و نجات کا موجب ہوتا ہے۔ محسوسات کے ساتھ تعلق قید ہے اور ان سے بے تعلقی کا نام نجات ہے۔ جب مقناطیس کی مانند آتما من کو اندر کھینچ کر اس کے اعمال کو اندر کی طرف لگاتا ہوا بالآخر برہم کے ساتھ واصل ہو جاتا ہے۔ اسے یوگ کہتے ہیں۔[۴] وشنو کی تین طاقتیں بتلائی گئی ہیں۔ پرا یعنی انتہائی اپرا جو انفرادی کوششوں کے ساتھ ایک شے ہے۔ تیسری طاقت کا نام ودیا اور کرم ہے۔[۵] سب طاقتیں وشنو کی ہیں اور اس کی طاقت سے ہی تمام جاندار حرکت پذیر ہوا کرتے ہیں۔[۶]

ایک اور باب میں بھکتی ... کے معنوں میں استعمال کیا گیا ہے اور اسے زندگی کے اعمال مختلفہ ... سے ضروری خیال کیا گیا ہے۔[۷]

---

[۱] - ناردیہ پران باب اول شلوک ۸۰
[۲] - انتریاں کے تصور کے لئے دیکھو ادھیائے ۳ - شلوک ۲۶ اور
　　" ۳۳ " ۴۸
[۳] - ناردیہ پران شلوک - ۴ - ۵
　" ۱ - ۴۶ - شلوک ۲۱ - ۲۴
واسدیو کی صفات ان چار شلوکوں میں بیان کئے گئے ہیں۔ بھگوان کے معنی واسدیو ہیں (شلوک ۱۹)
[۴] - ناردیہ پران ۴۷ - - نیز آٹھویں شلوک سے بیسویں شلوک تک پرانایام، یم اور نیم کا بیان ہے۔
[۵] " ۴۷ - شلوک ۳۶ سے ۳۸ -
[۶] " شلوک ۴۷ - ۴۹
[۷] باب اول　شلوک - ۴۲ -

باسٹھ کورم پران کے مطابق تو یہی معلوم ہوتا ہے، کہ ایشور پہلے ناپدید۔ غیر محدود۔ ناممکن العلم اور اصلی ناظم کے طور پر موجود ہوتا۔ مگر اسے غیر مشہود۔ ابدی اور کائناتی علت بھی کہا گیا ہے۔ جو ہست بھی ہے اور نیست بھی اور جو پرکرتی کے ساتھ ایک ہے۔ اس پہلو میں اسے پر برہم کہا گیا ہے جو صفاتِ ثلاثہ کا توازن ہے۔ اس حالت میں پرش گویا اپنے اندر موجود ہوتا ہے۔ اس حالت کو پراکرت پرلے بھی کہتے ہیں، اس غیر مشہود حالت سے ایشور خود کو بطور ایشور ظاہر کرنے لگتا ہے اور اپنے ہی اندرونی اور گہرے تعلق سے پرکرتی اور پرش میں داخل ہو جاتا ہے۔ ایشور کی اس ہستی کو مرد اور عورت کی اس جنسی حس سے مشابہت دی جا سکتی ہے جو جذبۂ تخلیق کی صورت میں نمودار ہو کر بھی سدا یکساں حال رہتی ہے۔ اسی وجہ سے ہی ایشور کو ساکن (کشوبھیہ) اور (متحرک (کشوبھک) کہا جاتا ہے اور اسی وجہ سے کہا کرتے ہیں، کہ وہ اپنے انقباض اور انبساط کے ذریعے پرکرتی کی مانند عمل کرتا ہے۔ خلل پذیر پرکرتی اور پرش سے مہت کا بیج نمودار ہوتا ہے۔ جو اپنی فطرت میں پردھان اور پرش دونوں ہی ہے۔ اس سے مہت جسے آتما۔ متی۔ برہما۔ پربدھی۔ کھیاتی۔ ایشور۔ پرگیا۔ دھرتی۔ سمرتی۔ سیتوت بھی کہتے ہیں۔ کا ظہور ہوا۔ اسی مہت سے تین قسم کا اہنکار۔ ویکارک تیجس اور بھوتادی (جسے تامس اہنکار بھی کہا جاتا ہے) پیدا ہوا اس اہنکار کو ابھمان۔ کرتا۔ منتا۔ اور آتما بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ ہماری تمام مساعی کا سرچشمہ رہے۔ ۵۱۰

کہا جاتا ہے، کہ ایک کائناتی ذہن بھی موجود ہے جو اویکت سے براہ راست پیدا ہو کر وہ ظہور اولین منصور ہوتا ہے جو تامس اہنکار سے نمودار ہونے والے ظہورات کے ارتقا کی نگرانی کرتا ہے[2] اس من کو اس من یا حس سے تمیز کرنا چاہیے۔

---

[1] کوریہ پران (۴ - ۵)

یہاں دو امور قابل توجہ ہیں۔ اول یہ کہ انتہائی حقیقت کو وشنو کی بجائے ہیشور کا نام دیا گیا ہے دوسرا یہ کہ انتہائی حقیقت کی ماہیت کو بیان کرنے کے لئے جتر دیوہ کا اسم صفت استعمال ہوا ہے۔

[2] کورم پران ۴ - ۲۱ -

باب ۲۳

جو تیجس اور ویکارک اہنکار کی پیدائش ہے۔

ارتقا کے بارے میں دو نظریے تن ماترائیں اور بھوت (عناصر) یکے بعد دیگرے پیش کئے گئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ کورم پران پر نظر ثانی کی گئی ہے۔ دوسرا نظریہ پہلے کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا اور بعد میں شامل کتاب کیا گیا ہے۔ ان نظریوں کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) بھوتادی نے اپنی نشوونما میں شبد تن ماترا کو پیدا کیا۔ اس سے آکاش نمودار ہوا جس کی صفت آواز ہے۔ آکاش سے سپرش تن ماترا کی پیدائش ہوئی۔ اس کی نشوونما سے وایو کا ظہور ہوا۔ اس کی صفت لمس ہے۔ وایو نے اپنی نشوونما کی حالت میں روپ ماترا کو پیدا کیا جس سے جیوتی (روشنی حرارت) نمودار ہوئی۔ جیوتی کی صفت رنگ (رُوپ) ہے اس جیوتی کی حالتِ نشوونما کے دوران میں رس ماترا (ذائقہ بالقوۃ) پیدا ہوئی اور اس نے پانی پیدا کیا جس کی صفت ذوق ہے۔ پانی کی نشوونما سے گندھ تن ماترا (بُو بالقوۃ) کا ظہور ہوا۔ اور اس سے وہ اجتماع وجود میں آیا جس کی صفت بُو ہے۔

(۲) آکاش نے بطور شبد تن ماترا (آواز بالقوۃ) سپرش تن ماترا کو ڈھانپ لیا۔ اس سے وایو پیدا ہوئی جو آواز اور لمس کی دو صفات رکھتی ہے۔ یہ ہر دو صفات کے رُوپ تن ماترا (صورت بالقوۃ) میں داخل ہونے پر وہنی (آگ) کا ظہور ہوا۔ جو آواز۔ لمس اور شکل کی صفاتِ ثلاثہ رکھتی ہے۔ یہ صفات ثلاثہ یعنی آواز لمس اور صورت کے رس تن ماترا میں داخل ہونے سے پانی وجود میں آیا یہ عنصر شبد۔ سپرش۔ رُوپ۔ رس کی صفاتِ اربعہ رکھتا ہے۔ ان صفات اربعہ کے گندھ تن ماترا (بو بالقوۃ) میں داخل ہونے پر کثیف مٹی نمودار ہوگئی جس میں پانچوں صفات شبد۔ سپرش۔ روپ۔ رس اور گندھ کی صفاتِ خمسہ پائی جاتی ہیں۔

مہت۔ اہنکار اور تن ماترائیں بذاتِ خود یہ استعداد نہیں رکھتیں۔ کہ اُس کائنات کو پیدا کر سکیں۔ جو پُرش کی نگرانی میں اویکت کی مدد سے پیدا ہوتی ہے۔ ایسی کائنات غلافات سبعہ رکھتی ہے اس کائنات کی پیدائش۔ قیام اور بالآخر فنا عابد لوگوں کی بہتری کے لئے پرماتما کی سولیلا (بازیانہ عمل) سے وقوع پذیر ہوا کرتے ہیں۔

۵۱۱

لہ۔ ایشور کو نارائن اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام انسانوں کا آخری سہارا ہے۔

جلد اول کا ضمیمہ

لوکائت۔ ناستک اور چارواک

فلسفۂ دہریت۔ جو لوکایت۔ چارواک یا برہسپتیہ کے ناموں سے مشہور ہے۔ غالباً بہت پرانا مذہب فکر ہے۔ شوتیا شوترا اپنشد میں کئی دہریانہ نظریوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ ان میں ایک عقیدہ یہ ہے کہ مادہ یا عناصر (بھوتا تی) انتہائی حقیقت ہیں۔ لوکایت ایک خاصہ پرانا نام ہے۔ جو کوٹلیہ کے ارتھ شاستر میں پایا جاتا ہے۔ جہاں اسے سانکھیہ اور یوگ کے ساتھ ایک منطقیانہ علم کے طور پر شمار کیا گیا ہے[1] (ایس ڈیویڈس نے ایسے پالی جملے فراہم کئے ہیں۔ جن میں لوکایت کا لفظ مستعمل ہوا ہے اور یہاں اپنی مندرجۂ ذیل بحث میں استعمال کیا گیا ہے[2]۔ بدھ گوش لوکایت

---

[1] کوٹلیہ ارتھ شاستر۔ ۱-۱۔ [2] مکالمات بدھ جلد اول۔ صفحہ ۱۶۶ زمانۂ حاضرہ میں دو

لوگوں کے متعلق وتنڈا اور وادستم[1] کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ وتنڈا کے معنی تکرارانہ مجادلہ ہیں اور نیائے سوتر ۱-۲-۳ میں اسے شاطرانہ منطقی بحث (جلیپ) بتلایا گیا ہے۔ جو مخالف کے دعوے پر نکتہ چینی کی خاطر اس کے مقابلے میں کوئی دعوے ثابت کئے بغیر کی جائے۔ اس لئے اسے واد سے تمیز کرنا چاہیئے جس سے مراد وہ منطقیانہ بحث ہے۔ جو ایک خاص دعوے کو دیانتداری کے ساتھ ثابت کرنے کے لئے کیجاتی ہے۔ وتنڈا کسی دعوے کا اثبات نہیں چاہتا۔ بلکہ وہ تو ایک قسم کا جلیپ یا شاطرانہ بحث ہے۔ جو مخالف کی دلائل اور الفاظ کو جان بوجھ کر غلط معنی دیتے ہوئے جھوٹی اور زچ کرنے والی امثلہ کے ذریعے اُسے شکست دینے اور چپ کرانے کی خاطر گڑبڑ کا کرہ ہوائی پیدا کرکے اسے ناپسندیدہ نتائج اور تباین بالذات کے اقرار کے لئے مجبور کردیا جاتا ہے۔ لیکن وتنڈا واد نہیں ہے۔ کیونکہ واد تو وہ منطقیانہ بحث ہے جو سچائی کے اثبات کے لئے کیجائے۔ پس وتنڈا واد کا لفظ متباین بالذات ہے۔ مگر جینت بتلاتا ہے کہ بودھ لوگ منطقیانہ بحث اور عیارانہ مجادلے میں کوئی فرق نہ دیکھتے ہوئے ان ہردو قسم کی دلائل کے لئے ایک ہی واد کا لفظ استعمال کیا کرتے تھے[2] یہی وجہ ہے کہ لوکایت کو بھی جس میں وتنڈا کے سوا کچھ نہیں۔ بدھ مذہب کی ادبیات میں ایک واد خیال کیا گیا ہے۔ بدھ گوسو نے اصطلاح "لوک کھائیکا" کی توضیح کرتے ہوئے اسی تفسیر میں اس وتنڈا کی چند مثالیں پیش کی ہیں "مقبول عام حکایت" مگر پی ٹی ایس پالی ڈکشنری کی رو سے

۵۱۴

بقیہ مضمون حاشیہ صفحہ گذشتہ:- (طالوی او یبوں ڈاکٹر پزگلی اور پروفیسر ٹھی نے بالترتیب دو کتابیں ناستک، چارواک لوکایت کا اور (Lince di una storia del Materialisme Indians) لکھی ہیں جن میں انھوں نے ناستک، چارواک، لوکایت اور اس فرقے کے مسائل کو معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ پالی جملات جن کا وہ حوالہ دیتے ہیں۔ ان میں سے اکثر رائیس ڈیوڈس نے فراہم کئے ہیں۔

[1] - ابھی دھان اپدیپکا۔ جلد پنجم ۱۱۲ بدھ گھوسو کے الفاظ کو دہراتی ہے۔

[2] - نیائے منجری ص ۵۹۶

باب ۳ "مقبولِ عام فلسفہ") کوّے سفید ہوتے ہیں۔ کیوں کہ ان کی ہڈیاں سفید ہوتی ہیں۔ بطخیں لال رنگ کی ہوتی ہیں کیونکہ ان کا خون لال ہوتا ہے[1]۔ ایسی دلایل کو یہاں وتنڈا سلاپ کتھا نام دیا گیا ہے جہاں سلّاپ اور کتھا ل کر مکالمانہ بات چیت کو ظاہر کرتے ہیں۔ سلاپ کا لفظ سم اور لپ سے نکلا ہے۔ نیائے سوتر ۲-۱۸ کے مطابق انھیں وتنڈا کی بجائے جاتی کی امثلہ خیال کر سکتے ہیں۔ یعنی اس جھوٹی مثالوں سے استخراج جہاں کوئی درست لزوم نہیں پایا جاتا انھیں وتنڈا نہیں کہ سکتے مذکورۂ بالا تشریح کی رُو سے۔ رایس ڈیویڈس کا اگوّتّر کی ستدانیتی (بارھویں صدی کے آغاز میں) میں سے ایک جملہ پیش کرکے اس کا یوں ترجمہ کرتا ہے۔ "لوگ کے معنی عام دنیا ہیں۔ (دیال لوگ) لوکایت کے معنی وہ لوگ ہیں۔ جو اس کے "لئے کوشش (اور جدوجہد کرتے ہیں صرف اس خوشی کی خاطر جو انھیں بحث کرنے سے حاصل ہوتی ہے یا شاید اس جملے کے یہ معنی ہیں " وہ "دنیا" اس کے ذریعے کوشاں نہیں ہوتی (ہیتی)۔ یہ اس پر انحصار نہیں رکھتی نہ اس کے ذریعے آگے حرکت کرتی" کیونکہ اس کتاب کی وجہ سے جاندار اپنے دلوں کو جنبش میں نہیں لاتے[2] لوکایت مُنکر لوگوں کی کتاب ہے۔ جو بے سود مجادلات سے پُر ہے مثلاً "سب کچھ ناپاک ہے سب کچھ ناپاک نہیں ہے"۔ کوّا سفید ہوتا ہے۔ سارس کالی ہوتی ہے اِس لئے یا اُس لیے"۔ وہ کتاب جو دنیا میں وتنڈا شِشٹھ کے نام سے مشہور ہے اسی کے متعلق بے نظیر پیشوا بودھی ستو وِدھُر پنڈت نے کہا تھا" لوکایت کی پیروی مت کرو۔ وہ کتاب دھرم میں ترقی کی موجب نہیں ہوتی[3] ۵۱۴

[1] سُمنگلا دلاستی اول - ۹۰ - ۹۱

[2] یہ ترجمہ غیر صحیح ہے پالی جملے میں کسی کتاب کی طرف کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا۔ اس سے پہلے فقرے میں ایک لفظ وادستادن ہے جس کا ترجمہ" اس خوشی کے ذریعے جو وہ مکالمے میں حاصل کرتے ہیں" کیا گیا ہے۔ حالانکہ لفظی ترجمہ یہ ہوگا "مباحثے کی لذت کے ذریعے" (واستاد) اس کے معنی ہیں" اس لوگی پیروی کرتے ہوئے لوگ نیک اعمال کی طرف اپنے دلوں کو متوجہ نہیں کرتے ہیں۔

[3] دیکھو۔ مکالمۂ بدھ - ۱ - ۱۶۸ - ترجمہ نادرست ہے" سب کچھ ناپاک ہے۔ سب کچھ ناپاک نہیں ہے" پالی عبارت میں نہیں پایا جاتا پہلا جملہ جو ودھر پنڈت جاتکا دفاوبال جلد ششم

اس طرح مذکورۂ بالا اور کئی پالی عبارات کے جملوں سے یقین ہوتا ہے، کہ لوکایتہ کے معنی ایک طرح کا چالاک مجادلہ۔ سوفسطائیت۔ غلط اجتہاد و احتیال ہیں جیسے غیر موجدہ استعمال کرنے کے عادی ہیں جس سے نہ صرف کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے حقیقی دانائی میں ذرا اضافہ نہیں ہوتا اور جو ہمیں سورگ اور مکتی کی راہ سے برطرف کرتا ہے۔ عام لوگ اس قسم کے شاطرانہ مکالمات کے شایق تھے۔ اور اس مضمون پر بحث کرنے کے لئے ایک منظم علم موجود تھا جسے اہل بدھ حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہوئے وِتنڈا شستر کہتے تھے[1] دگھنی کایا جلد سوم ۱-۳-۱ انگوترا ۱-۱۶۳ میں دیگر علوم کی مانند اسے بھی ایک علم مانا گیا ہے اور دِویہ اودان میں اسے مطالعے کی ایک خاص شاخ بتلایا ہے جس پر ایک بھاشیہ اور ایک پروچن (تفاسیر اور تحشیات) ہیں[2]۔

لوکایت کے معنی کے متعلق بہت کچھ ابہام پایا جاتا ہے۔ یہ دو الفاظ سے مرکب ہے لوک اور آیتہ یا ایت۔ آیتہ یا آیتن کَت یا آیت (کوشش کرنا) و یا تو حالت مفعول یا خود فعل کے معنوں میں، ورایت کی ترکیب میں حرف نفی لا ایت (کوشش کرنا) ہے۔ اگوتن کے ایک جملے میں جس کا پیشتر حوالہ دیا جا چکا ہے۔ یہ ایتنتی (کوشش کرتا ہے) سے نکلا ہے اور اس کے مترادف الفاظ اہنتی و ایہنتی دیے گئے

بقیہ مضمون حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ص ۲۸۶ سے جو قدیم ترین جاتکوں سے ہے یہ ہے" نہ سیو لوکایتم نیتم پنیا یا ودھنم لوکائیت مضر چیزوں کی طرف لیجاتا ہے اور سورگ اور مکتی کی طرف نہیں لیجا سکتا اور ایک شاطرانہ مجادلہ ہے جو اصلی دانائی و حکمت میں کوئی اضافہ نہیں کرتا۔

[1] رائس ڈیوڈس ایک امر کے فرض کرنے میں غلطی کرتا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دعا دوی میں وِدتہ کا لفظ دراصل وتنڈا لفظ کا بگاڑ ہے (مکالمہ بدھ۔ باب اول۔ ۱۶۰) اتا سالینی صفحات ۲، ۹، ۹۲، ۲۴۱ پر وِدتہ کا لفظ وِتنڈا نہیں ہے بلکہ وِدگدھ ہے جو وتنڈا سے بالکل ہی مختلف ہے۔

[2] یہ بات درست ہے کہ لوکائیت کا لفظ ہمیشہ منطقی اصطلاح کے طور پر استعمال نہیں ہوا کرتا لیکن کبھی کبھی اپنے لغوی معنوں میں برتا جاتا ہے (یعنی جو عام لوگوں کے درمیان مروج ہو رہا ہے جیسا کہ دِویا ودان کے صفحہ ۶۱۹ پر مذکور ہے۔

ہیں۔ اور دوم بطور ل + یعنی یعنی جس کی وجہ سے لوگ کوشش کرنا چھوڑ بیٹھتے ہیں
۵۱۵ لیکن پروفیسر بچی[1] بُدھگھوسو سے ایک جملے کا حوالہ دیتا ہے جس میں آیت کا لفظ
آیتن (بنیاد) کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اور اس تعبیر کی رُو سے لوکایت
کے معنی "احمقانہ اور ناپاک دنیا کی بنیاد" ہیں۔ لوکایت کے دوسرے معنی یہ بھی
ہوسکتے ہیں لوکیشو آیت یعنی وہ جو عوام الناس میں مروج ہے۔ کاویل نے سرودرشن
سنگرہ کا ترجمہ کرتے وقت انھی معنوں کو قبول کیا ہے اور یہاں لوکایت کا اشتقاقی
ل + یم + کت (چھا جانا) ہے[2]۔ امرکوش صرف اِس لفظ کا ذکر تا ہوا کہتا ہے، کہ یہ
لوکایتم کے طور پر لاجنس ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ دو لوکایت الفاظ ہیں۔
ایک اسم صفت "دنیا میں یا لوگوں کے درمیان مروج" کے معنی رکھتا ہے اور دوسرا
اصطلاحی لفظ "علم مجادلہ۔ سوفسطائیت اوراحتیال" ظاہر کرتا ہے مگر اس امر کی کوئی
شہادت نہیں ملتی۔ کہ جیسا کہ رائس ڈیوڈس اور رِچو سیلے خیال کرتے ہیں۔ کہ یہ لفظ
معلوماتِ فطرت، کے معنوں میں ہوتا جاتا تھا۔ یا نظم مدنی اور سیاسی علم کے معنوں
میں جیسا کہ دوسرے ادیب گمان کرتے ہیں شکرنیتی ان علوم وفنون کی ایک لمبی
فہرست پیش کرتی ہے جن کا مطالعہ کیا جاتا تھا۔ اور اس کے اندر وہ ناستک شاستر
کا بھی ذکر کرتی ہے۔ جو اپنی دلائل میں بہت زبردست ہے۔ اور تمام اشیا کو خود بخود نمودار
ہونے والی سمجھتا ہے اور کہتا ہے، کہ نہ کوئی وید ہیں اور نہ کوئی خدا ہے۔ میدھا تتھی۔
منو۔ باب ہفتم۔ ۴۳ پر تفسیر لکھتا ہوا چاروں کا آنوکشکی ودیا کا ذکر کرتا ہے اور وہ تمام
حوالجات جن پر بحث کی گئی ہے۔ ظاہر کرتے ہیں، کہ منطق اور سوفسطائیت کا اصطلاحی
علم موجود تھا اور اسے لوکایت کہتے تھے۔ خوش قسمتی سے ہم ایک مزید شہادت رکھتے

---

[1] سارتھ پکشنی (بیانگ کاک) دوم ۹۶۔

[2] رائس ڈیوڈس لوکایت کو برہمنوں کے علم کی ایک شاخ بتلاتا ہے۔ غالباً معلومات فطرت۔ حکیمانہ اقوال۔ بجھارتیں
نظوم اور قیاسات موجود ہیں۔ جو روایتہً حاصل ہوتے ہیں اس میں مسئلہ آفرنیش۔ عناصر۔ ستارگان۔
موسم۔ علم النجوم اور ابتدائی طبیعیات اور علم تشریح الابدان کے اقتباسات۔ فطرت۔ جواہرات۔
پرندوں۔ حیوانات۔ نباتات کا علم پایا جاتا ہے (مکالمات بُدھ ۱-۱۷)

ہیں، کہ لوکایت شاستر مع اپنی تفسیر کے تیسری صدی ق۔م میں کاتیائن کے زمانے میں موجود تھا۔ باب ششم ۔۳۔ ۴۵ کے متعلق میں ایک وارتک قاعدہ ہے، کہ وارتک لفظ کے معنی صیغہ مونث میں وارتکا ہے۔ اس کے معنی کمبل یا لبادہ ہیں۔ اور پاتنجلی (تقریباً ۱۵۰ برس ق۔م) وارتک سوتر کی تفسیر کرتا ہوا کہتا ہے۔ کہ وارتک کے لفظ کے معنی کو سوتی یا اونی لبادے تک محدود کرنے کا مقصد یہ ہے کہ دوسرے معنوں میں صیغۂ مونث وارتکا یا وارتکا (تفسیر) ہوگا۔ جیساکہ لوکایت پر بھاگوری کی تفسیر میں پایا جاتا ہے[1]۔ اس طرح پر یہ امر یقینی معلوم ہوتا ہے، کہ ایک کتاب لوکایت تھی جس پر ایک سو پچاس برس ق۔م سے پہلے کم از کم ایک تفسیر بھی موجود تھی۔ غالباً یہی زمانہ کاتیاین مصنف وارتک سوتر کا ہوگا۔ غالباً مجادلہ اور سوفسطائیت کی یہ پرانی منطقیانہ کتاب ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے ہمیں کوئی کتاب نہیں ملتی جس میں لوکایت کا مسائل دہریت سے ویسا تعلق ہو۔ جیسے کہ مابعد کی ادبیات میں دیکھا جاتا ہے اور جن میں چارواک اور لوکایت[2] کو ایک سمجھا گیا ہے۔

ساتویں صدی سے لیکر چودھویں صدی تک کمل شیل۔ جینت۔ پربھاچندر۔ گن رتن وغیرہ کی تفسیرات سے کئی سوتر منقول ہوئے ہیں جنھیں بعض نے چارواک سے بعض نے لوکایت سے اور گن رتن (چودھویں صدی) نے برہسپتی سے منسوب کیا ہے[3]۔ نیائے منجری میں کمل شیل ان سوتروں پر مختلف طریقوں پر لکھی دو تفسیروں کا ذکر کرتا ہے جو دھورات چارواک اور سشکشت چارواک (سے تعلق رکھتی ہیں)۔ اس طرح یہ امر خاصہ یقینی معلوم ہوتا ہے، کہ لوکایت پر کم از کم ایک ایسی تفسیر موجود تھی، جو غالباً پاتنجلی اور کاتیاین سے پہلے کی ہے اور ساتویں صدی میں لوکایت یا چارواک سوتر پر کم از کم مختلف مدارس تعبیر کی دو تفسیریں موجود تھیں ان کے علاوہ ایک

۵۱۶

---

[1] ۔ پانینی باب ہفتم ۔۳۔ ۴۵ پر پاتنجلی کا مہابھاشیہ اور اس پر کائیت کی تفسیر۔

[2] ۔ سددرشن سمچے پر گن رتن کی تفسیر ص ۳۰۰۔ گن رتن کی رائے میں لوکایت کے معنی وہ لوگ ہیں جو عام جاہل لوگوں کی مانند جیتے ہیں۔

[3] ۔ صفحہ ۳۰۰ اتو سنگرہ ص ۵۲۰۔

کتاب نثر میں موجود تھی، جو برہسپتی سے منسوب کیجاتی ہے اور جس میں سے سرودرشن سنگرہ میں چارواک کی تشریح کے لئے حوالجات اخذ کئے گئے ہیں۔ مگر یہ کہنا مشکل ہے کہ کس طرح اور کب یہ قدیم تر سوفسطائیانہ منطق کا علم اور فن مناظرہ دہریت اور اخلاق کے متعلق انقلابی مسائل کے تعلق میں اکر بدھ۔ ہندو۔ جین مذاہب کی نفرت کا یکساں طور پر موضوع ہوگیا۔ پہلے صرف بودھ لوگ اس سے متنفر تھے، جبکہ برہمن اسے مطالعے کی مختلف ثانوی شاخوں کے طور پر سیکھا کرتے تھے[1]

یہ بات معلوم العام ہے، کہ علم مناظرہ ہندوستان کی ایک بہت پرانی چیز ہے۔ اس پر سب سے پہلا مقالہ چارواک سنگھتا (پہلی صدی عیسوی) کے اندر ملتا ہے۔ جو اس سے بھی پہلی کتاب (اگنی ویش سنگھتا) کی تنقیح مکرر ہے اور جو اگر اس سے بھی پہلے نہیں تو پہلی یا دوسری صدی ق۔م میں ایسے علم مناظرہ کی موجودگی ظاہر کرتی ہے۔ نیائے سوتروں میں فن مناظرہ وسوفسطائیت پر بحث کا ہونا معلوم العام ہے، آیور وید اور نیائے میں لوگ مناظرہ کے سوفسطائی طریقوں کو اس غرض سے سیکھا کرتے تھے، کہ انھیں اپنے مخالفین کے خلاف عملی طور پر استعمال کر کے خود کو محفوظ رکھ سکیں۔ کتھا وتھو میں بھی ہم اس فن مناظرہ کا عملی استعمال دیکھتے ہیں۔ ہم اسے ہیتو واد کے نام سے بھی سنتے ہیں اور مہابھارت میں اس کے متعلق کثیر حوالجات پائے جاتے ہیں[1]۔ مہابھارت میں اشومیدھ پرون کے متعلق ہم ان ہیتو وادیوں (سوفسطائیوں اور منطقیوں) کے متعلق پڑھتے ہیں جو منطقیانہ مناظروں میں ایک دوسرے کو پچھاڑنے کی کوشش کرتے تھے[2]۔ چھاندوگیہ اپنشد میں واکو واکیہ کا لفظ ہفتم ۱۰۲، ۲۰۱، ۱۰۷ غالباً فن مناظرے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ پس یہ امر تقریباً معلوم ہوتا ہے کہ فن مناظرے کی مشق بہت قدیمی شے ہے۔ اس خصوص میں ایک امر قابل توجہ یہ ہے، کہ ممکن ہے کہ تقلید پسند ہندو فلسفے کا یہ مسئلہ کہ آخری سچائی کا فیصلہ ویدوں کی طرف مرافعہ کے ذریعے ہی کیا جاسکتا ہے دلائل یا قیاس سے کسی آخری نتائج پر پہنچنا مشکل ہے، کیونکہ جس بات کو ایک منطقی ثابت

---

[1] مہابھارت باب سوم ۱۳۰۳۴، پنجم ۱۹۰۸۳، ہشتم ۷۰۹، وغیرہ۔ [2] چہاردہم ۸۵-۲۷-

کرتا ہے۔ دوسرا منطقی اسے رد کر سکتا ہے اور پھر اس کی بات کو تیسرا منطقی رد کر دیگا۔ اُن سوفسطائیوں اور منطقیوں کے اثر کا نتیجہ ہے۔ جو اُن مسائل کو ثابت کرنے میں کامیاب ہوتے تھے جنھیں دوسروں نے رد کیا تھا۔ اور ان سے بھی زیادہ منطقی لوگ ان کی دلائل کی بھی تردید کردیتے تھے۔ ایسے لوگ گذرے ہیں جنھوں نے دلائل کے ذریعے بقائے ارواح، عاقبت کی ہستی خواہ دوسرے جنم کے طور پر اور خواہ پتری یان اور دیویان کی صورت میں، ویدک یگیوں کے اثر و ذلک ویدک مسائل کو رد کرنے کی کوشش کی تھی۔ اور یہ سوفسطائی اور منطقی لوگ (ہیتک) جو ویدوں کے متعلق بُرا بھلا کہتے تھے۔ ناستک کہلاتے تھے۔ چنانچہ منو کہتا ہے۔ کہ جو برہمن علم منطق (ہیتوشاستر) پر حد سے زیادہ بھروسہ رکھتے ہوئے ویدوں اور سمرتیوں کی سند سے انکار کرتے ہیں۔ وہ نیک آدمیوں سے[1] خارج کیے جانے کے لائق ہیں۔ بھاگوت پران کہتا ہے، کہ نہ تو ویدک مذہب کی تقلید کرنی چاہیے اور نہ ملحدین کی (پاکھنڈی۔ بودھ اور جینی لوگوں کی طرف اشارہ ہے) اور نہ ہی منطقی (ہیتک) کا مقلد ہو کر ایک یا دوسرے فرقے کے مذہب کو خشک مناظرات سے ثابت کرنا چاہیے[2] نیز منو دھرم شاستر باب پنجم ۳۰ میں کہا گیا ہے کہ پاکھنڈیوں (ملحدوں) ذات پات کے قواعد توڑنے والوں، ریاکاروں، مکاروں، دغابازوں اور سوفسطائیوں سے بات تک کرنی ممنوع ہے[3] یہ سوفسطائی اور منطقی لوگ آزادانہ بحث میں دلچسپی رکھتے اور ویدک مسائل کی تردید کرتے تھے۔ لیکن یہ بات ان اہل بنائے میمانسا پر عائد نہیں ہوتی۔ جنھیں کبھی کبھی اس لئے ہیتک اور ترکی کہا جاتا تھا۔ کہ وہ اپنی منطقیانہ دلائل کو ویدک مسائل کی تائید میں استعمال کرتے تھے[4] اس طرح ہم اپنی بحث میں ایک اور مرحلے پر پہنچتے ہیں، جس میں ہمیں یہ پتہ لگتا ہے کہ

۵۱۸

---

[1] منو۔ ۱۱۔ ۱۱۔

[2] بھاگوت۔ سکند ۱۱، ۱۸، ۳۰۔

[3] میدھاتتھی ہیتکوں کو ناستک کہتا ہے اور ان لوگوں کو بھی جو پرلوک (عاقبت) اور یگیوں میں اعتقاد نہیں رکھتے

[4] منو۔ دوازدہم، ۱۱۔

ہیتُک لوگ سوفسطائیانہ دلائل کو نہ صرف اپنے مناظرات میں استعمال کرتے تھے بلکہ ان کے ذریعے ویدک اور غالباً بدھ مذہب کے مسائل کی تردید بھی کرتے تھے۔ اس لئے وید اور بُدھ مذہب کے مقلدین انھیں نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور مناظرے کا علم منطق اور ویدوں اور بدھ مذہب پر تبصرات براہمن لوگوں میں مروج ہوگئے اور براہمنوں نے انھیں فروغ دیا۔ یہ بات منودھرم شاستر دوسرا ادھیائے شلوک ۱۱ سے ثابت ہوتی ہے جس میں برہمنوں کو ترک شاستر کے ہٹا لینے کی ہدایت کی گئی ہے [۱] اور یہ امر انگوترا۔ نکائی ۳-۱۶۳ اور بُدھ مذہب کی دیگر کتب کے ساتھ موافقت رکھتا ہے۔

لیکن یہ ناستِک لوگ کون تھے اور کیا وہ ہیتُکوں کے ساتھ ایک تھے؟ یہ لفظ پانِنی کے قواعد پنجم ۶۰-۴ کی رو سے بیقاعدہ طور پر بنا ہے۔ پاتنجلی اپنی تفسیر میں ناستک سے مراد وہ شخص لیتا ہے جو سوچتا ہے کہ "یہ موجود ہے" اور ناستک وہ ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ "یہ موجود نہیں ہے"۔ جیادتیہ اس سوتر پر اپنے کاشکا بھاشیہ آستک سے مراد وہ شخص لیتا ہے۔ جو عاقبت (پرلوک) میں اعتقاد رکھتا ہے اور ناستک وہ ہے جو عاقبت سے منکر ہے اور دِشٹک وہ ہے جو صرف اسی بات کو مانتا ہے۔ جو منطقی طور پر ثابت کیا جاسکتی ہے[۱] لیکن ہم منو کے اپنے الفاظ میں اُسے ناستک کہیں گے۔ جو ویدک مسائل کی تردید کرتا ہے (ویدنندک[۲])۔ پس لفظ ناستک سے مراد وہ لوگ ہیں جو دوسری دنیا یا حیات بعد الممات میں اعتقاد نہیں رکھتے اور جو ویدک مسائل کی تردید کرتے ہیں، یہ دونوں نظریے باہم مربوط دکھلائی دیتے ہیں کیونکہ ویدک مسائل کو ماننے سے انکار کے معنی روح کے لئے بعد از مرگ زندگی اور ریگیوں کی تاثیر سے انکار ہوگا۔ ناستک کا یہ نظریہ کہ موجودہ زندگی کے بعد اور کوئی زندگی نہیں ہے اور موت پر سب شعور کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اپنشدوں کے زمانے میں اچھی طرح مسلم و مروج نظر آتا ہے۔ اپنشد اس نظریے کو رد کرنا چاہتے

---

[۱] پانِنی چہارم ۴-۶۰ پر کاشکا بھاشیہ جیادتیہ ساتویں صدی کے نصف اول میں گذرا ہے۔

[۲] منو ۲-۱۱۔

تھے۔ چنانچہ کٹھ[1] اپنشد میں نچکیتا کہتا ہے، کہ لوگوں میں اس امر کے متعلق بڑے شکوک پائے جاتے ہیں کہ مرنے کے بعد ہستی رہتی ہے یا نہیں۔ اور وہ اس کے متعلق یم سے جو ملک الموت ہے[2] آخری اور قطعی جواب لینے کے لئے نہایت بیقرار تھا۔ اس کے بعد یم کہتا ہے۔ جو لوگ لالچ سے اندھے ہو رہے ہیں۔ وہ صرف اسی دنیا کے متعلق سوچا کرتے ہیں اور اگلی زندگی میں یقین نہیں رکھتے اور اس طرح سے لگاتار مدت کے شکار ہوتے ہیں[2]۔ پھر برہدارنیک اپنشد دوم ۴۔۱۲) چہارم ۵۔۱۳) میں یاگیہ ولکیہ نے ایک خیال پیش کیا ہے، کہ شعور عناصر مادی سے پیدا ہو کر ان کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے اور مرنے کے بعد کوئی شعور نہیں ہے[3]۔ جینت اپنی تصنیف نیائے منجری میں کہتا ہے، کہ نظریۂ لوکائیت ایسے ہی جملوں مبنی ہے اور مخالفین کے نظریۂ (پورب پکش) کو ظاہر کرتا ہے[4]۔ مزید براں جینت اس جملے میں کہتا ہے، کہ لوکائیت میں کوئی فرائض نہیں تبلائے گئے۔ یہ صرف شاطرانہ مناظرے کی کتاب ہے[5]۔

ادبیات بدھ مذہب میں بھی ناستکوں کی طرف اشارات موجود ہیں۔ پی ٹی ایس پالی لغات ناتک کے لفظ کی تعریف یہ کرتی ہے، کہ ناتک وہ ہے۔ جو نیتھی کے مقولے کا اقرار کرتا ہے۔ ایک متشکک یا عدم پرست اور نتھکا وتھی تشکیک یا عدم پرستی کے طور پر۔ یہاں یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے، کہ ان چند ایک ملحدین کا یہاں ذکر کیا جائے۔ جو کسی نہ کسی معنوں میں ادبیات بدھ مذہب میں متشکک یا عدم پرست سمجھے گئے ہیں۔ سب سے پہلے ہم پورن کسپ کی مثال لیں گے، جیسے دیگھ نکایا ۱۱۔۱۶۔۱۷ میں بیان کیا گیا ہے، بدھ گھوسا اپنی تصنیف

۵۲۰

[1] کٹھ ۱۔۲۔

[2] ۱۔ ۱۱۔ ۶۔

[3] برہدارنیک دوم ۴۔ ۱۲۔

[4] نیائے منجری ص ۲۷۱ وی۔ ایس۔ سیریز ۱۸۹۵۔

[5] نیائے منجری ص ۲۷۰۔

سمنگلاولاسنی میں دیگھ نکایا۔ باب اول ۱-۲ میں کہتا ہے، کہ ایک کنبے میں جہاں ننانوے خدام تھے۔ کسپ سواں خادم تھا۔ اور چونکہ اس کے ملازم ہونے پر ایک سو کی تعداد پوری ہوگئی تھی۔ اس کا مالک اسے پورن کسپ کہا کرتا تھا۔ اور کسپ اس کا گھر بلو نام تھا۔ وہ اس گھر سے بھاگ نکلا۔ راستے میں چوروں نے اس کے کپڑے اتار لیے۔ مگر وہ کسی طرح خود کو گھاس سے ڈھانک کر ایک گاؤں میں داخل ہوا۔ لوگ اسے ننگا منگا پاکر ایک بڑا سنیاسی سمجھنے اور اس کی عزت کرنے لگے۔ اس وقت سے ہی وہ سنیاسی ہوگیا اور پانچ سو آدمی اس کے مقلد ہوگئے۔ راجا اجات شترو نے ایک بار اس کے پاس جاکر پوچھا۔ کہ راہب بننے سے اس کو کیا حاصل ہوا تھا۔ تب پورن کسپ نے یوں جواب دیا "اے راجا! اس کے لیے جو کام کرتا یا دوسروں سے کرواتا ہے۔ دوسروں کے ہاتھ پیر کاٹتا ہے یا اوروں سے کٹواتا ہے سزا دیتا یا دوسروں سے سزا دلواتا ہے جو دوسرے کو دکھ اور عذاب دیتا ہے، جو کانپتا یا دوسروں کو لرزاتا ہے، جو کسی زندہ جاندار کو مارتا ہے، جو دوسروں سے چھینتا ہے، نقب زنی کرتا ہے ڈاکے مارتا، لوٹتا اور شارع عام پر رہزنی کرتا اور زناکاری کا مرتکب ہوتا ہے اور جھوٹ بولتا ہے۔ اسے ایسا کرنے میں کوئی گناہ اور پاپ نہیں ہے اگر وہ استرے کی مانند تیز تلوار ہاتھ میں لیکر ساری دنیا کے جانداروں کو ڈھیر یا گوشت کا ایک تودہ بنا ڈالے۔ تو اس سے کوئی گناہ نہ ہوگا اور نہ گناہ کی زیادتی ہوگی۔ اور اگر وہ گنگا کے جنوبی کنارے پر بیٹھ کر خیرات دیا کرے یا دوسروں سے دلوایا کرے۔ یگیہ کرے یا کروایا کرے۔ تب اس سے کوئی ثواب یا ثواب کی زیادتی نہ ہوگی فیاضی۔ خود ضبطی ... پر قابو پانے۔ سچ بولنے میں نہ کوئی دھرم ہے اور نہ دھرم کی زیادتی ہوتی ہے۔ راجا کے اس سوال کے جواب میں کہ سنیاسی کی زندگی میں براہ راست فائدہ کیا ہوتا ہے۔ پورن کسپ نے عدم عمل (اکریم) کے مسئلے کو بیان کیا یہ مسئلہ صاف طور پر مسئلہ کرم کو رد کرتا ہوا اعلان کرتا ہے[1] کہ نہ کوئی نیکی ہے اور نہ بدی اور اس لئے کوئی عمل بھی کوئی نتیجہ پیدا نہیں کرسکتا۔[2] ۵۷۱

[1] بدھ گھوسو کی شرح ۱- ۱۶۱ -

یہاں مسئلۂ اکریا کے مسئلے کو راجا کے اس سوال کے جواب میں بیان کیا ہے، کہ سادھو ہونے سے اس زندگی میں کیا ظاہری پھل ملتا ہے۔ چونکہ نیکی اور بدی کوئی چیز نہیں ہے اس لیے کوئی عمل بھی کوئی بھی بھلا یا برا اثر پیدا نہیں کر سکتا۔ یہ ناتھک وادی ایک مثال ہے مگر اس مسئلۂ اکریا[1] کو اس مسئلۂ عدم عمل (اکارک واد) کے ساتھ خلط ملط کرنا غلط ہوگا۔ جیسے شیل آنک نے اپنی تفسیر سوتر کرتانگ سوتر میں سانکھیہ سے منسوب کیا ہے (۱۔۱۔۱۳) یہ مسئلہ اکارک سانکھیہ کے اس نظریے سے تعلق رکھتا ہے۔ کہ ارواح کسی بھی بھلے یا برے کام کرنے میں شریک نہیں ہوا کرتیں[2]

اب ہم ایک دوسرے عدم پرست معلم اجت کیش کمبلی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اس کی تعلیمات کو دیگھ باب دوم۔ ۲۲۔۲۴۔ میں اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اجت کہتا ہے " دان۔ یگیہ ادر بھینٹ کوئی شے نہیں ہے۔ اور نہ یہ دنیا کوئی چیز ہے اور نہ اگلی دنیا۔ نہ باپ ہے نہ ماں اور نہ ہی ان کے بغیر پیدا ہونے والے جاندار کوئی چیز ہیں۔ دنیا میں کوئی ایسے سادھو یا برہمن نہیں ہیں، جو برترین درجے تک پہنچ چکے ہیں (پرم پد) یا جو پورے طور پر چلتے ہیں اور جو خود بخود ہی اس دنیا یا عاقبت میں گیان کو سمجھ اور محسوس کر کے دوسروں کو دے سکتے ہیں۔ انسانی وجود عناصر اربعہ سے مرکب ہے اور مرنے پر مٹی مٹی میں مل جاتی ہے رطوبت پانی میں۔ حرارت آگ میں اور ہوا ہوا میں مل جاتی ہے۔ اور اس کے قوتے آکاش میں سما جاتے ہیں۔ لاش اٹھانے والے چاروں آدمی پانچویں تابوت کو لئے ہوئے مردہ جسم کو شمشان میں لیجاتے ہیں، اور جب تک وہ وہاں نہیں پہنچتے۔ لوگ اس کی خوبیاں بیان کرتے جاتے ہیں۔ مگر اس کی ہڈیوں کو سفید کیا جاتا ہے اور اس کی قربانیاں راکھ ہو جاتی ہیں۔ دان اور سخاوت کا مسئلہ احمقوں کا مسئلہ ہے یہ کہنا کہ ایسا کرنے میں کوئی فائدہ ہے۔ خالی جھوٹ اور فضول بکواس ہے۔ احمق اور دانا دونوں مرنے پر منقطع ہو کر فنا ہو جاتے ہیں اور موت کے بعد ان کی کوئی ہستی

---

[1] ڈاکٹر بروا کہتا ہے، کہ یہ مسئلہ پورن کسپ کی تعلیم کی نمائندگی کرتا ہے۔ مگر یہ بات غلط ہے۔
بدھ سے پہلے کا فلسفۂ ہند۔ کلکتہ ۱۹۲۱ء ص ۲۷۹

[2] مکالمات بدھ صفحات ۶۳۔ ۶۴۔ دیگھ دوم۔ ۲۳۔

نہیں رہ جاتی[1]۔ اجت کیش کمبلی کو یہ نام اس لئے دیا گیا ہے کہ وہ انسانی بالوں سے بنی ہوئی پوشاک پہنا کرتا تھا۔ جو گرمی میں گرم اور سردی میں سرد ہونے سے اسے دکھ دیتی تھی یہ دیکھنا آسان ہے، کہ اجت کیش کمبل کے خیالات ان چارواکوں کے خیالات سے ملتے جلتے ہیں۔ جن کا پتہ حوالجات کی شکل میں محفوظ جملوں اور دوسرے لوگوں کے بیانات سے لگتا ہے۔ پس اجت اگلی دنیا (پرلوک) نیکی یا بدی میں یقین نہ رکھتا تھا۔ اور کرموں کے پھل سے منکر تھا مگر وہ اس خیال کو مانتا تھا۔ کہ جسم عناصر اربعہ سے مرکب ہے۔ جسم سے الگ کوئی روح موجود نہیں اور فنائے جسم کے ساتھ زندگی کی ہر شے ختم ہو جاتی ہے اور ویدک یگیہ بے سود اور بے اثر ہیں۔

۲۲۲

اب ہم مکھلی گوسال یا مکھلی پت گوسال جو بدھ اور مہابیر کا ہم عصر تھا ذکر کریں گے۔ بدھ گھوسو کہتا ہے کہ وہ ایک گوسال (گائے کے اسارے) میں پیدا ہوا تھا۔ جب وہ بالغ ہوا۔ وہ ملازم ہو گیا۔ اور جب تیل لانے کے لئے کیچڑ میں سے عبور کر رہا تھا۔ اس کے آقا نے اسے محتاط رہنے کی ہدایت کی کہ کہیں پاؤں نہ پھسلنے پائے۔ (مکھلی کے معنی پھسلنا ہیں) لیکن اس تنبیہ کے باوجود پھسل پڑا اور اپنے مالک کو چھوڑ کر بھاگ گیا جس نے اس کا تعاقب کر کے اسے پکڑ کر دھوتی کے سرے سے کھینچا۔ وہ دھوتی مالک کے ہاتھ میں رہ گئی اور مکھلی برہنہ تن بھاگ گیا۔ اس طرح ننگا ہو جانے پر وہ بھی پورن کسپ کی مانند سادھو ہو گیا[2]۔ مگر بھگتی سوتر یا نز دہم۔ ا۔ کی رو سے وہ ایک مکھلی کا لڑکا تھا۔ جو منکھ تھا (ایک بھکاری جو در بدر تصاویر دکھلایا کرتا ہے) اور اس کی ماں کا نام بھدا تھا وہ گوسال میں پیدا ہوا تھا۔ اور جوانی میں اس نے خود بھی منکھ کا پیشہ اختیار کیا تھا۔ تیرہ سال کی عمر میں وہ مہابیر سے ملا۔ اور دو سال کے بعد اس کا مرید ہو کر اس کے ساتھ رہ کر چھ سال تک ریاضت کرتا رہا۔ اس کے بعد ان کی آپس میں لڑائی ہو گئی اور مکھلی گوسال کو دو سال کی ریاضت کے بعد جن کا مرتبہ حاصل ہو گیا۔ حالانکہ گوسال کے اس مرتبے پہنچنے کے دو سال بعد مہابیر کو یہ درجہ حاصل ہوا تھا۔ اس کے بعد گوسال سولہ برس تک جن رہا اور

1۔ سمنگلا ولاسنی ا۔ ۱۴۴

2۔ " " اول۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔

اس عرصے کے خاتمے پر ساوتھی میں مہابیر سے اس کی ملاقات ہوئی اور ان کے درمیان جھگڑا ہو گیا۔ مہابیر کی بد دعا سے گوسال بخار میں مبتلا ہو کر مر گیا۔ ہورنل یُواسگدساؤ کی اصل اور ترجمے کی اشاعت (صفحات ۱۱۰-۱۱۱) میں دکھلاتا ہے کہ مہاویر ۴۸۰-۴۸۱ ق۔م میں ۵۶ برس کی عمر میں مر گیا۔ مکھلی فرقہ آجیوک کا بانی تھا۔ گیا کے نزدیک بربر کی پہاڑیوں میں چٹان کے اندر کٹی ہوئی غار میں (جو انھیں دی گئی تھی) آجیوکوں کا ذکر موجود ہے۔ اشوک کے ساتویں ستونی فرمان سنہ ۲۳۶ء ق۔م میں اور ناگارجنی پہاڑی کی چٹانوں میں تراشی ہوئی غاروں کے اندر سنہ ۲۲۷ عیسوی۔ اشوک کے جانشین وشترتھ کے عہد میں۔ نیز چھٹی صدی عیسوی میں وراہ مہیر کی تصنیف برہج جاتک (پانزدہم ۱) میں ان کا ذکر آتا ہے۔ نویں صدی میں شلانک بھی سوتر کرتانگ سوتر کی اپنی تفسیر (۱-۱-۳- اور ۱-۳-۳-۱۱) میں ترے راشکوں کے ساتھ آجیوکوں کا ذکر کرتا ہوا انھیں مکھلی گوسال کے پیرو کار بتلاتا ہے۔ ہلایُدھ بھی عام طور پر آجیوکوں کو جین لوگوں کی مانند ہی ظاہر کرتا ہے۔ لیکن نہ تو وہ نرگرنتھوں کو دگمبروں سے تمیز کرتا ہے اور نہ وہ دگمبروں اور آجیوکوں کو ایک خیال کرتا ہے جیسا کہ ہورنل نے آجیوکوں پر اپنے مضمون میں بیان کیا ہے۔ ہورنل مزید براں اس مضمون میں یہ بتلاتا ہے کہ ورنج پرم کے نزدیک پاوگئی کے پیرومال مندر کی دیواروں پر تیرھویں صدی کے کتبوں میں اس محصول کا ذکر موجود ہے۔ جو ۱۲۳۸-۱۲۳۹-۱۲۴۳ اور ۱۲۵۹ کے سنین عیسوی میں چولا کے راجا راج راج نے آجیوکوں پر لگا رکھا تھا۔ پس یہ بات صاف ظاہر ہے کہ مکھلی کا مدرسۂ آجیوک جو مکھلی نے پانچویں صدی ق۔م میں قایم کیا تھا۔ برابر جاری رہا اور نہ صرف شمالی ہند میں بلکہ جنوبی ہند میں پھیل گیا۔ اس مذہب سے اور مذاہب نے بھی ترے راشکوں کی مانند نشو و نما پائی تھی۔ پانِنی کی صرف و نحو میں ایک قاعدہ (چہارم ۱-۱۵۴) ہے۔ جو ظاہر کرتا ہے کہ مسکر کے معنی بانس ہیں اور مسکری کے معنی گھومنے والا سادھو ہیں۔ پتنجلی اس کی تشریح کرتا ہوا کہتا ہے کہ مسکری وہ لوگ تھے جو کاموں کے کرنے سے منع کرتے ہوئے ان کے نہ کرنے (شانتی) کو بہت بہتر خیال کرتے تھے۔ اس لئے یہ لفظ لازمی طور پر ایک ونڈی (بانس کی ایک لاٹھی ہاتھ میں رکھنے والا) کے معنی نہیں رکھتا۔ اس لئے مکھلی اور مسکری کا ایک ہونا

۵۲۳

امر مشکوک ہے[1] اور یہ امر بھی مشکوک ہے کہ ہورنل کے خیال کے مطابق آجیوک اور دگمبری جین ایک تھے، کیونکہ وراہ اور بھٹوپال دونوں ہی آجیوکوں اور جینیوں کو ایک نہیں سمجھتے۔ اور شلانک بھی انھیں ایک کی بجائے مختلف خیال کرتا ہے[2]۔ ہلایدھ[3] بھی

٥٢٤ دگمبروں اور آجیوکوں کو ایک نہیں سمجھتا۔ پس یہ بات بہت ہی مشکوک ہے۔ کہ اجیوکوں اور دگمبروں کو ایک سمجھا جائے۔ بعد میں انھیں اس لئے خلط ملط کیا گیا تھا۔ کہ اجیوک اور دگمبری دونوں ہی برہنہ تن پھرا کرتے تھے[4]۔

---

[1] ترے راشِک وہ لوگ ہیں جن کا یہ خیال ہے، کہ نیک اعمال کے ذریعے آتما پاک اور کرموں سے آزاد ہو کر موکش (نجات) حاصل کرتا ہے۔ لیکن اپنے مقبول مسائل کی کامیابی دیکھ کر خوش اور ان کی بیقدری دیکھکر غضبناک ہوا کرتا ہے اور پھر جنم لیکر نیک اعمال کے ذریعے پاکیزگی اور کرموں سے نجات پاتا ہے۔ اور بطریق سابق الفت و نفرت کے باعث پھر جنم لیتا ہے۔ ان کی خرعی کتاب ۲۱ سوتروں پر مشتمل ہے۔ شلانک ۱، ۳، ۳، ۱۱، تفسیر لکھتا ہوا آجیوکوں کے ساتھ دگمبروں کا بھی ذکر کرتا ہے۔ مگر وہ ان کو اس طرح ایک خیال کرتا ہوا معلوم نہیں ہوتا۔ جس طرح کہ ہورنل قاموس مذہب و اخلاق میں آجیوکوں پر اپنے عالمانہ مضمون میں بیان کرتا ہے۔

٥٢٥ [2] قاموس مذہب و اخلاق میں ہورنل آجیوکوں پر اپنے مضمون میں کہتا ہے "اس امر واقعہ سے کہ گوسال کو مکھلی پت یا مکھلی کہا جاتا ہے یہ بات صاف طور پر ظاہر ہے، کہ دراصل وہ ایک ونڈی (یا دنڈی) سادھوؤں کی جماعت سے تعلق رکھتا تھا اور اگرچہ بعد میں اس نے مہابیر کے ساتھ شامل ہو کر اس کا نظام قبول کر لیا تھا۔ مگر وہ اپنے عقائد مخصوصہ رکھتا تھا، اور نیز اس لیے اپنے پرانے نشان "دنڈ" کو بھی برقرار رکھا تھا"۔ یہ سب کچھ بہت مشکوک ہے۔ کیونکہ اول تو منکھ اور مسکری کو ایک خیال نہیں کر سکتے۔ دوسرے منکھ اس بھکاری کو کہتے ہیں۔ جو ہاتھ میں تصاویر لئے پھرتا ہے (بھگوتی سوتر پر ابھے دیو سوری کی تفسیر ۶۶۲ مطبوعہ نرنے ساگر)۔ گوسال کا باپ ایک منکھ تھا اور اس کا نام منکھلی ہونے سے گوسال کو منکھلی پت کہا جاتا تھا۔ یہاں پر جیکوبی (جین سوتر ۔ ۱۱ ۔ ۲۴۷ حاشیہ) اور ہورنل (آجیوک۔ قاموس مذہب و اخلاق ص ۲۶۹) دونوں ہی غلط ہیں کیونکہ جس جملے کا حوالہ دیا گیا ہے وہ سوتر کرتانگ سوتر پر شلانک کی تفسیر III ۳ ۔ ۱۱ سے تعلق رکھتا ہے اور اس جملے میں "چ" کا حرف جس کا ترجمہ "یا" کی بجائے "اور" ہونا چاہیے آجیوکوں کو دگمبریوں سے تمیز کرتا ہے۔

[3] وہ یہ ادھ دن صفحہ ۲۴ پر اس سانحے کا ذکر آتا ہے جس میں نرگرنتھوں نے بدھ کی مورتی کی ہتک کی تھی۔

گوسال کے بنیادی عقائد یو اسگداساڈ، اول ۔ ۷ ۔ ۹۔ ۱۱۵ دوم ۔ سویم ۱۳۲،
سمتانکایا سوم ۲۱۰ انگوترانکایا۔ اول ۲۸۶، ۷، دیگھ نکایا دوم ۲۰۔ میں کم وبیش یکساں
پائے جاتے ہیں۔ آخر الذکر کتاب میں گوسال راجا اجات شترو سے یہ کہتا ہوا بتلایا ہے کہ
دو جانداروں کے دکھ کا کوئی سبب نہیں ہے۔ اس لئے وہ بلا سبب دکھی ہو رہے ہیں
جانداروں کی پاکیزگی (وشُدھی) کا کوئی سبب نہیں ہے۔ وہ بلا سبب پاکیزہ ہو جاتے
ہیں۔ اپنے یا دوسروں کے اعمال کوئی اثر نہیں رکھتے یا اپنی مساعی (پُرشکار) میں کوئی
قوت نہیں، طاقت نہیں۔ کوئی انسانی زور یا شجاعانہ جد وجہد (پراکرم نہیں ہے[1]۔
تمام ریڑھ کی ہڈی والے، سارے حیوانات ایک یا زیادہ حواس رکھنے والے۔ انڈے یا
رحم سے پیدا ہونے والے تمام ذی حیات۔ کل نباتاتی زندگی کوئی بھی طاقت یا توانائی
نہیں رکھتے۔ وہ اپنی ذاتی شُدنی سے بوقلموں صور حیات میں اپنے ظہور اور اپنی طبائع
مختلفہ کے سبب سے طرح طرح کی اشکال قبول کر لیتے ہیں۔ اور یہ امر زندگی کے
حالاتِ سدسہ کے عین مطابق ہے۔ کہ وہ دکھ سکھ پاتے ہیں" اسی کے علاوہ سوتر
کرتانگ سوتر میں دوم ۶۔ ۷ میں گوسال کی یہ رائے ظاہر کی گئی ہے کہ عورتوں کے ساتھ
زنا کرنے میں سادھو کے لیے کوئی گناہ نہیں ہے[2] گوسال کے یہ عقائد ہمارے لیے
وہیں تک موجب دلچسپی ہو سکتے ہیں۔ جہاں تک کہ وہ دوسری ناستک تعلیمات کے ساتھ
مشابہت رکھتے ہیں۔ لیکن دوسرے ناستکوں سے مختلف طور پر گوسال نہ صرف اگلے

۵۲۵

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اور اس کے نتیجے کے طور پر ۔۔۔۔ آجیوک پنڈری وردمن کے شہر میں
مارے گئے تھے ڈاکٹر بروا سانے بھی اپنی چھوٹی سی کتاب آجیوکوں میں اس جملے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

[1] ۔ جیسا کہ بدھ گھوسو کہتا ہے، یہ سب کی سب پُرشکار کی مثالیں ہیں۔

[2] ۔ سوتر کرتانگ سوتر ۱۱ ۔ ۴ ۔ ۹ میں ایک جملہ پایا جاتا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ بعض غلط کار اور دوسرے لوگ جو حلقہ جین
سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان قوانین سے منحرف ہو گئے ہیں۔ جو ان برہمن کی طرف لازم آتے ہیں اور عورتوں کے
غلام ہیں۔ ہورنل قاموس مذہب و اخلاق صفحہ ۲۶۱ میں کہتا ہے کہ یہ جملہ گوسال کے مقلدین سے تعلق رکھتا
ہے۔ لیکن اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی یہ بات درست ہے۔ اگر ہم کم از کم شلانک کی تفسیر میں
یقین رکھتے ہوں ۔۔۔۔۔

جمنوں کا معتقد تھا بلکہ اس نے دوبارہ زندہ کرنے کا بھی ایک خاص مسئلہ پیش کیا ہے[۱]۔ کئی اور مسائل جو کوئی فلسفیانہ۔ اخلاقی یا معادی دلچسپی نہ رکھتے ہوئے صرف آجیوکوں کے اصول دینی سے ہی تعلق رکھتے ہیں۔ دیکھو نکائے ۱۱ ۲.۔ بھگوتی سوتر ۱۵ x دونوں میں بیان کئے گیے ہیں۔ اور ہورنل نے آجیوک پر اپنے مضمون میں اور یو اسگدساؤ میں طوالت کے ساتھ بحث کی ہے۔ دو اہم امور جو توجہ کے لائق ہیں۔ یہ ہیں کہ آجیوک لوگ جو ایک فرقہ تھے ہماری قوت آزادی یا ہمارے اعمال کی تاثیر میں اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ اور سادھو کے لئے زناکاری کو غیر معیوب سمجھتے تھے۔ سوترکرتانگ سوتر ۱۔ ۱۱۔ ۳۔ ۹۔ ۱۴۔ میں دوسرے ملحدوں کا بھی ذکر موجود ہے اور ان میں اسی قسم کے میلانات بتلائے گئے ہیں[۲]۔ چنانچہ کہا گیا ہے۔ بعض نالائق سادھو، عورتوں کے غلام اور جہلا جو جین دھرم کے مخالف ہیں یہ کہتے ہیں "جس طرح چھالے یا پھوڑے کو بھینچنے سے کچھ دیر کے لئے افاقہ ہو جاتا ہے۔

۵۲۲

---

[۱] گوسال کے خیال میں یہ بات ممکن ہے کہ ایک شخص کی روح دوسرے مردہ جسموں کو دوبارہ زندہ کر سکتی ہے، چنانچہ اس نے مہابیر کو للکارا۔ جب اس نے اپنے مریدوں کو اس کے ساتھ ملنے جلنے سے روک دیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے کہا تھا۔ کہ کھلی پُت گوسال جو مہابیر کا مرید تھا۔ مدت سے مر کر دیوتاؤں کے لوک میں آباد ہو چکا تھا اور وہ در اصل اودائی کنڈیاینی یا تھا جس نے سات ویں اور آخری بار جسم چھوڑ کر گوسال کے جسم میں داخل ہو کر اسے دوبارہ زندہ کر لیا تھا۔ گوسال کی رائے میں ایک روح کو چوراسی ہزار مہاکلپوں میں سے گزرنا پڑتا ہے جن کے درمیان میں وہ سات بار دیوتاؤں کے لوک اور سات بار انسانی سوسائیٹی میں جنم لیا کرتی ہے اور اس طرح سات بار دوبارہ زندگی حاصل کرتی ہوئی اپنے کرموں کو ختم کر دیتی ہے۔ دیکھو بھگوتی سوتر x x مطبوعہ نرنے ساگر۔ نیز ہورنل کے کئے ہوئے یواسگدساؤ کے ترجمے کے دو ضمیموں اور قاموس مذہب و اخلاق میں آجیوک پر اس کے مضمون ص ۲۶۲ پر دیکھو۔ ایک مہاکلپ ..... ۳ سروں کا ہوتا ہے اور ایک سر وہ وقت ہے۔ جو سات گنگاؤں کی ریت کو ختم کرنے میں لگتا ہے (ہر ایک گنگا ۵۰۰ یوجن یا ۲۲۵۰ میل لمبی۔ ½ میل چوڑی اور ۵۰ دھنو یا ۱۰۰ گز گہری ہوتی ہے۔ اس رفتار سے کہ ایک گرین ریگ کو ہٹانے میں ۱۰۰ برس لگ جاتے ہیں۔ دیکھو ایضاً نیز راک ہل کی تصنیف حیات بدھ کی تتمہ اول دیکھو۔

[۲] شلانک کی رائے کے مطابق بدھ لوگوں کا ایک فرقہ تھا جو نیلے رنگ کا لباس پہنا کرتا تھا۔ شیو۔ ناتھ کے بعض زوال یافتہ جینی لوگ بھی ایسا کرتے تھے۔

اسی طرح دلفریب عورتوں (کے بھوگ) کا حال ہے۔ اس میں کیونکر گناہ ہو سکتا ہے؟ جس طرح ایک مینڈھا آبِ ساکن کو پی جاتا ہے یہی حال دلفریب عورتوں سے لطف اندوزی کا ہے۔ اس میں بھلا کس طرح کوئی گناہ ہو سکتا ہے۔ وہ نالائق سادھو ایسا کہا کرتے ہیں جو عقائد باطلہ رکھتے ہوئے اسی طرح ہی طلبگار لذات ہوتے ہیں جس طرح بھیڑ اپنے بچے کے لئے۔ جو مستقبل کے متعلق کچھ نہیں ہو نچتے صرف حال کا ہی لطف اٹھانا چاہتے ہیں انھیں بعد میں پچھتانا پڑے گا۔ جب ان کی جوانی یا زندگی ختم ہو جائے گی[1]

بعض ملحدین (جنھیں شِلانگ لوکایت خیال کرتا ہے) سوترکِرتانگ سوتر D: I-۱۰۰۹-۱ میں دوسروں کو یہ ہدایت کرنے والے بتلائے گئے ہیں کہ پاؤں کے تلے سے لیکر بالوں کے سروں کے پیندے تک اور تمام جوانب معترضہ میں روح جلد تک موجود ہوتی ہے جب تک جسم ہے تب تک روح ہے اور جسم سے الگ کوئی روح نہیں ہے۔ پس روح اور جسم ایک ہی شے کے نام ہیں۔ جب جسم مرجاتا ہے۔ تب کوئی روح باقی نہیں رہ جاتی۔ جب جسم جلایا جاتا ہے تب کوئی روح دیکھنے میں نہیں آتی۔ تب صرف سفید ہڈیاں ہی دیکھنے میں آتی ہیں۔ جب کوئی شخص تلوار میان سے نکالتا ہے۔ تب کہا جا سکتا ہے کہ تلوار میان کے اندر موجود ہے۔ لیکن یہ نہیں کہہ سکتے، کہ اسی طرح جسم کے اندر روح موجود ہوتی ہے۔ درحقیقت کسی طریقے سے بھی روح کو جسم سے تمیز نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس لیے جسم کے اندر روح کی موجودگی کا اعلان نہیں کر سکتے۔ گھاس کی ڈنڈی میں گودے کو مٹھی میں سے ہڈیوں دہی سے ماکھن اور تلوں سے تیل نکلنا ممکن ہے مگر جسم اور روح کے درمیان اس قسم کے رشتے کا پانا ممکن نہیں ہے۔ روح کوئی ایسی جداگانہ شے نہیں۔ جو دکھ سکھ پاتی ہو اور جسم کی موت پر کسی اور عالم کی طرف کوچ کر جاتی ہو۔ کیونکہ اگر جسم کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے۔ اس کے اندر کوئی روح دکھلائی نہیں دیتی ٹھیک جس طرح صراحی کے ٹوٹنے پر اس میں سے کوئی روح برآمد نہیں ہوتی۔ جبکہ میان کو جس کے اندر تلوار ہوتی ہے۔ تلوار سے جدا دیکھا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لوکائت لوگ خیال کرتے ہیں کہ جانداروں کو مارنے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ کیونکہ کسی زندہ جسم پر ہتھیار چلانا ایسا ہے جیسا کہ زمین پر ہتھیار مارنا۔ اس لئے لوکایت بھلے اور برے کاموں میں کوئی امتیاز نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ کوئی ایسا اصول نہیں دیکھتے جس پر یہ امتیاز مبنی ہو سکے

---

[1] سوترکرتانگ سوتر کا ترجمہ از جیکوبی دیکھیے جینی سوتر ۱۱ — ۲۷۰۔

اور اس لئے ان کی رائے میں اخلاق کوئی شے نہیں ہے۔ معمولی عدم پرست اور مغرور عدم پرست میں یہ ذرا سا اقیاز دیکھا جاتا ہے۔ مغرور ناستک لوگ کہا کرتے ہیں۔ کہ اگر روح جسم سے الگ ہوتی۔ تب یہ بھی ایک خاص طرح کا رنگ۔ ذائقہ وغیرہ رکھتی۔ مگر ایسی کوئی جداگانہ شے دیکھنے میں نہیں آتی۔ اس واسطے یہ یقین نہیں ہو سکتا۔ کہ روح کوئی جداگانہ ہستی رکھتی ہے۔ سوترکرتانگ سوتر II ۱-۹ (ص ۲۷۷) ایسے پرگلبھ ناستکوں (مغرور عدم پرستوں) کے متعلق کہتا ہے کہ وہ دنیا کو ترک کر کے (نشکرمیہ) دوسرے لوگوں کو اپنے مسائل کی قبولیت کے لئے ہدایت کرتے ہیں۔ لیکن شیلانگ کہتا ہے کہ نظام لوکایت کوئی دیکشا (رسم ادخال) نہیں رکھتا اور اس لیے اس مذہب کے کوئی سنیاسی (راہب) نہیں ہوا کرتے۔ یہ دوسرے مذاہب مثلاً مدہب بودھ کے راہب ہوتے تھے جنھوں نے اپنے کسی مرحلۂ رہبانیت پر لوکایت کا مطالعہ کر کے اس کے خیالات کو قبول کر کے ان کی تبلیغ میں منہمک رہتے تھے[1]

سوترکرتانگ سوتر لوکایت ناستکوں کے خیالات بیان کرنے کے بعد سانکھیوں پر بحث کرتا ہے۔ اس خصوص میں شیلانگ کہتا ہے کہ لوکایت اور سانکھیہ میں بہت تھوڑا فرق ہے کیونکہ اگرچہ اہل سانکھیہ ارواح کو مانتے ہیں وہ مطلقاً کوئی کام نہیں کرتی ہیں۔ اور سب کام پرکرتی کرتی ہے جو بالقوہ حالت میں عناصر لطیفہ کے ساتھ ایک شے ہے جسم اور نام نہاد ذہن عناصر کثیفہ کی ترکیب کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ اور جداگانہ پرشوں کا اقرار برائے نام ہے۔ چونکہ ایسی روح کچھ نہیں کر سکتی اور بالکل بے سود ہے۔ اسلیے لوکایت اس سے صاف انکار کر دیتے ہیں مزید براں شیلانگ کہتا ہے کہ اہل سانکھیہ بھی لوکایت لوگوں کی مانند حیوانی زندگیوں کو ضرر پہنچانے میں کوئی برائی نہیں دیکھتے کیونکہ درحقیقت تمام ذی حیات موجودات مادی پیدائشات کے سوا کچھ نہیں ہیں اور نام نہاد روح کسی بھی قسم کے اعمال میں کوئی حصہ لینے کے قابل نہیں ہے۔[2] نہ تو لوکایت اور نہ اہل سانکھیہ بھلے اور برے اعمال یا بہشت و دوزخ میں تمیز کرنے کے قائل ہیں۔ اور اس لیے وہ خود کو ہر قسم کی لذت پرستی کے حوالے کر دیتے ہیں۔ لوکایت ناستکوں کو

[1] سوترکرتانگ سوتر پر شیلانگ کی تفسیر۔ ص ۲۸۰ مطبوعہ نرنے ساگر۔

[2] صفحات ۲۸۰-۱-۲۸۲ میں شیلانگ کہتا ہے کہ بھاگوت اور دوسرے سادھو لوگ دنیا کو ترک کرتے وقت ہر طرح کی خود ضبطی کا عہد کیا کرتے ہیں لیکن جو بھی تعلیمات لوکایت کو قبول کر لیتے ہیں وہ ایک بے لگام زندگی بسر کرتے ہوئے نیلے رنگ کی پوشاکیں پہنا کرتے ہیں۔

متعلق سوتر کرتانگ سوتر کہتا ہے۔[1] اس طرح بے شرم لوگ سادھو بن کر اپنے من گھڑت قانون کا اعلان کیا کرتے ہیں۔ اور دوسرے لوگ اسے مانتے، اس پر بھروسہ رکھتے اور اسے عمل میں لاتے ہیں۔ "اے برہمن" یا اے شرمن، سچ بولو۔ ہم تمھیں خوراک۔ شراب۔ مصالحہ جات۔ مٹھائیاں۔ ایک چولا۔ ایک پیالہ یا ایک جھاڑو دیں گے۔ بعض کو ان کے احترام کے لئے تیار کیا جا چکا ہے اور بعض اپنے نو مریدوں سے ان کا احترام کروانے لگے ہیں۔ اس حلقے میں داخل ہوتے وقت وہ شرمن ہونے کی ٹھان چکے تھے، بکھرے کنگال سادھو، جو نہ بچے رکھتے اور نہ مویشی۔ وہی کچھ کھایا کرتے ہیں جو انھیں دیا جاتا ہے۔ انھیں کوئی پاپ کرنے اجازت نہیں ہوتی۔ اپنی جماعت میں داخل ہو چکنے پر خود گناہ کرنے لگتے ہیں اور دوسروں کے گناہوں پر رضامندی کا اظہار کرتے ہیں۔ تب وہ لذات۔ اشغال اور حس شہوت میں ڈوب جاتے ہیں۔ وہ حریص۔ مقید غصیلے۔ طامع اور الفت و نفرت کے غلام ہوتے ہیں۔[1]

لیکن ہم مسائل لوکایت کی طرف نہ صرف سوتر کرتانگ سوتر میں اشارات پاتے ہیں بلکہ برہدارنیک اور کٹھ میں جیساکہ مذکور ہو چکا ہے اور چھاندوگیہ اپنشد ہشتم، ۷، ۸ جہاں اسروں کا نمایندہ ویروچن برہسپتی کے پاس علم ذات کے حصول کی غرض سے آیا تھا۔ اور اس خیال سے مطمئن ہو کر واپس چلا گیا کہ جسم ہی آتما ہے۔ پرجاپتی نے اندر اور وروچن دونوں سے پانی کے ایک پیالے کے روبرو کھڑے ہونے کے لیے کہا۔ انھوں نے اپنے عکسوں کو دیکھا اور پرجاپتی نے ان سے کہا کہ یہ اچھی طرح ملبوس اور مزین جسم ہی آتما ہے۔ وروچن اور اندر دونوں ہی مطمئن ہو گئے۔ لیکن بعد میں اندر کو تسلی نہ ہوئی اور پھر واپس آکر مزید تعلیمات کا طالب ہوا جبکہ وروچن پھر واپس نہ آیا۔ چھاندوگیہ اپنشد میں اس امر واقعہ کو ایک پرانی کہانی کے طور پر بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے، کہ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ حال میں صرف لذت پرستی کے معتقد ہیں اور کرموں کے پھل یا بقائے روح میں کوئی اعتقاد نہ رکھتے یگیہ نہیں کرتے۔ اسر کہلاتے ہیں اور اسی لیے ان کا دستور ہے، کہ وہ مردہ جسم کو نفیس لباس اور عمدہ

---

[1] دیکھو جیکوبی جین سوتر ۲ ۳۴۱-۳۴۲۔

زیورات سے سجاتے ہوئے اس کے لیے غذا مہیا کرتے ہوئے خیال کرتے ہیں۔ کہ مرے ہوئے غالباً دوسری دنیا پر فتح یاب ہوں گے۔

چھاندوگیہ کا یہ جملہ ایک خاص اہمیت رکھتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس سے پتا چلتا ہے، کہ آریہ لوگوں کے سوا ایک اور نسل اسروں کی موجود تھی جو مردہ اجسام کو نفیس لباس سے سجاتے اور عمدہ زیورات سے مزین کر کے انھیں خوراک مہیا کرتے تھے، تاکہ جب ان مردہ اجسام کے اُٹھنے کا وقت آئے گا۔ وہ اس لباس اور زیورات کی بدولت دوسری دنیا میں مُرفہ الحال ہوں گے اور یہی لوگ تھے جو جسم کو آتما خیال کرتے تھے۔ بعد میں لوکایت اور چارواک بھی یہی یقین کرتے تھے، کہ جسم آتما ہے۔ ان کے اور دیہہ آتم واویوں یعنی جسم کو آتما کہنے والوں کے درمیاں جو فرق چھاندوگیہ اپنشد میں بتلایا گیا ہے یہ ہے، کہ وہ لوگ اگلی دنیا کو مانتے تھے جس میں وہ مردہ اجسام اٹھتے ہیں اور ان کپڑوں۔ زیوروں غذا کے ذریعے جو انھیں دیے گئے ہیں۔ اُس دنیا میں خوشحال ہوں گے۔ اس رواج کو اُسروں کا دستور (پرنالی) کہا گیا ہے۔ یہ بات ممکن معلوم ہوتی ہے کہ غالباً مسائل لوکایت کی ابتدا اُس سُمیری تہذیب سے ہے جس میں مردوں کو سجانے اور موت کے بعد جسم کے دوبارہ زندہ ہونے کا عقیدہ رائج تھا۔ بعد ازاں اس میں اس قدر تبدیلی آگئی، کہ وہ کہنے لگے کہ چونکہ جسم اور روح ایک شے کے نام ہیں اور مرنے کے بعد جسم کو جلا دیا جاتا ہے۔ اس لیے موت کے بعد پھر جسمانی زندگی کے عود کرنے کا کوئی امکان نہیں اور اس لیے بعد از ممات کوئی دوسری دُنیا نہیں ہے بیشتر ہی ہم کٹھ اور بر ہدارنیک میں ایسے لوگوں کی ہستی کا ثبوت پاتے ہیں۔ جو موت کے بعد کسی قسم کے شعور میں اعتقاد نہ رکھتے ہوئے خیال کرتے تھے۔ کہ مرنے پر ہر شے ختم ہو جاتی ہے اور چھاندوگیہ میں ہم دیکھتے ہیں، کہ وِروچن مانتا تھا۔ کہ جسم ہی آتما ہے اور یہاں اس مسئلہ کو اسروں میں مردوں کو سجانے کے رواج سے پیدا شدہ سمجھا گیا ہے۔

۵۲۹

ان اسروں کے عقائد اور مسائل گیتا کے سولھویں باب، ۷-۱۸ میں مذکور ہوئے ہیں۔ اسر بھلے اور بُرے رویے کے درمیان تمیز نہیں کر سکتے۔ وہ کوئی پاکیزگی سچائی اور مناسب چال چلن نہیں رکھتے۔ وہ نہیں مانتے، کہ یہ دنیا کسی سچائی یا حقیقت پر مبنی ہے۔

وہ ایشور کو نہ مانتے ہوے۔ یہ سمجھتے ہیں کہ تمام جانداروں کا ظہور جذبات شہوانی اور باہمی جنسی تعلقات سے ہوا ہے۔ یہ احمق لوگ ایسے خیالات رکھتے ہوے دنیا کو گزند پہنچاتے ہیں۔ ظالمانہ اعمال کے مرتکب ہو کر اپنے آپ کو تباہ کر دیتے ہیں (کیونکہ وہ دوسری دنیا اور اُس میں پہنچنے کے وسائل میں اعتقاد نہیں رکھتے) کبھی سیر نہ ہونے والی خواہش۔ غرور۔ خود نمائی اور تکبر سے بھرے ہوے وہ جہالت کے باعث غلط راستہ اختیار کر کے ناپاک زندگی بسر کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ موت پر ہستی ختم ہو جاتی ہے اور اس دنیا اور اس کی لذات سے پرے کچھ نہیں ہے۔ اور اس لیئے وہ خود کو زمینی لذت اندوزیوں کے حوالے کر دیتے ہیں۔ لاتعداد خواہشات۔ غصہ اور الفت وغیرہ سے بندھے ہوئے وہ ناجائز وسائل سے جسمانی لذات کے سامان فراہم کرنے میں منہمک رہا کرتے ہیں۔ وہ ہمیشہ مال و دولت کے متعلق ہی سوچتے ہوے روزانہ کماتے ہیں۔ اور دولت جمع کر کے حال میں یا مستقبل میں اپنی خواہشات کو پورا کرنے کے درپے رہتے ہیں۔ وہ اُن دشمنوں کے متعلق سوچا کرتے ہیں جنھیں وہ تباہ کر چکے ہیں یا کر کے رہیں گے یا وہ اپنی طاقت۔ کامیابی، اپنے زور اور اپنی لذات وغیرہ کے خیالات میں مگن رہتے ہیں۔

رامائن باب دوم ۱۰۸ میں لوکایتوں کے ایک مسئلے کی تلقین کرتے ہوئے کہا گیا ہے۔ کہ بڑے دکھ کی بات ہے، کہ بعض لوگ اس دنیا کے زمینی سامانوں اور نعمتوں کی نسبت دوسری دنیا میں نیکی کو ترجیح دیتے ہیں۔ مرے ہوؤں کے لیے مختلف قسم کے یگیہ کرنا خوراک کو ضایع کرنا ہے۔ کیونکہ مرے ہوئے کھا نہیں سکتے اگر یہاں کے لوگوں کی کھائی ہوئی خوراک مرے ہوئے لوگوں تک پہنچ سکتی۔ تب دور دراز کے ملکوں کی سیر و سیاحت کرنے والے لوگوں کے لیے خوراک کا بندوبست کرنے کی بجائے ان کے لیے شرادھ ہی کر دیا جائے۔ اگرچہ ذی فہم لوگوں نے دان یگیہ۔ دیکشا (بیعت) اور سنیاس کی بہت تعریف کی ہے۔ مگر جو کچھ حواس سے براہ راست محسوس ہو سکتا ہے۔ اس سے بڑھ کر کوئی شے نہیں ہے۔ ۵۳۰

لہ شری دھر کہتا ہے کہ یہ فقرات لوکایتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ گیتا۔ ادھیائے سولھواں شلوک ۹۔

وشنو پران (۱-۶-۲۹-۲۱) میں بعض لوگوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ وہ یگیوں کے عمل سے انکار کرتے ہوئے ویدوں اور یگیوں کے خلاف کہتے تھے۔ اور مہابھارت دوازدہم' ۱۸۶ میں بھاردواج کہتا ہے، کہ عمل حیات کی توجیہ صرف جسمانی اور فلسفیانہ دلائل ہی سے ہوسکتی ہے اور مفروضۂ روح بالکل غیر ضروری ہے۔ مہابھارت میں اُن متشکوں کی طرف بھی اشارات پائے جاتے ہیں جو دوسری دنیا میں اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ وہ ایسے پرانے اور زبردست عقائد رکھتے تھے، کہ ان کے خیالات کا بدلنا مشکل تھا۔ وہ ویدوں کے عالم (بہو شرت) اور پرانے شاستروں سے خوب واقف تھے۔ دان اور یگیہ کرتے اور جھوٹ سے تنفر کرتے تھے۔ مجلسوں میں بڑے فصیح البیان تھے اور لوگوں کے درمیان اپنے خیالات کی توضیح اور اشاعت میں لگے رہتے تھے۔ یہ جملہ اس عجیب امر واقعہ کو ظاہر کرتا ہے، کہ ویدک حلقے کے اندر بھی ایسے اشخاص موجود تھے۔ جو دان یگیہ کرتے تھے۔ ویدوں اور پرانے شاستروں میں ماہر تھے۔ جھوٹ سے متنفر۔ فصیح البیان اور بڑے مناظر و منطقی تھے لیکن اس دنیا کے سوا کسی اور ہستی کو نہ مانتے تھے۔ ہم بدھ مذہب کی ادبیات معلوم کرتے ہیں، کہ برہمن لوکا بت تعلیمات میں ماہر تھے۔ اور اپنشدوں کے حلقے میں بھی ہم اسی خیال کے لوگ پاتے ہیں۔ جو حیات بعد از ممات میں یقین نہ رکھنے کے باعث پھٹکارے جاتے تھے اور چھاندوگیہ اپنشد میں ان لوگوں کا ذکر آتا ہے۔ جن میں یہ مسئلہ کہ جسم اور روح ایک ہی شے کے نام ہیں مروج تھا اور مردہ اجسام کو مرصع و مزین کرنے کے دستور کا منطقی نتیجہ تھا۔ راماین میں ہم دیکھتے ہیں۔ کہ جاوالی یہ تعلیم دیتا تھا۔ کہ مرنے کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے اور مردوں کے لیے یگیہ اور شرادھ غیر ضروری ہیں گیتا میں بھی اس طرح کے خیالات رکھنے والوں کی طرف اشارہ ۵۳۱ پایا جاتا ہے جو یگیوں کو برائے نام کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ مناسب رسمی طریقوں کے پابند نہیں ہیں[1]۔ لیکن مہابھارت میں بعض لوگوں کی طرف اشارہ موجود ہے۔ جو ویدوں اور پرانے شاستروں میں مہارت رکھتے ہوئے بھی دوسری دنیا اور بقائے روح میں کوئی اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ غیر مقلدانہ نظریہ (کہ مرنے کے

---

[1] گیتا سولھواں باب ۱۷۔

بعد کوئی زندگی ہی نہیں) ویدک لوگوں کے بعض حلقوں میں بھی بتدریج پھیل رہا تھا۔ اور ان میں سے بعض ایسے ناکارہ لوگ تھے۔ جو اس مسئلے کو اپنی لذت پرستی اور ادنیٰ درجے کی زندگی کے لیئے بہانے کے طور پر استعمال کرتے تھے اور کئی ایسے لوگ بھی تھے۔ جو ویدک یگیہ کرتے تھے۔ ویدوں اور دوسرے شاستروں میں ماہر تھے مگر بقائے روح اور اگلی دنیا میں یقین نہ رکھتے تھے۔ پس ان پہلے وقتوں میں بھی ایک پہلو پر ویدیک حلقے کے اندر بھی ایسے ذی اخلاق اور فاضل لوگ موجود تھے۔ جو ان ملحدانہ خیالات کے معتقد تھے، جبکہ ایسے بداخلاق اور برے لوگ بھی موجود تھے۔ جو بدکاری کی زندگی بسر کرتے تھے اور چپ چاپ یا علانیہ طور پر ایسے ہی ملحدانہ خیالات رکھتے تھے[1,2]

اس طرح ہم جانتے ہیں، کہ لوکایت خیالات بہت پرانے تھے۔ وہ غالباً ویدوں کی مانند قدیم ہیں اور شائد ان سے بھی قدیم تر ہیں اور آریہ لوگوں کے زمانے سے پہلے سُمیری لوگوں میں پائے جاتے تھے۔ مزید براں ہم جانتے ہیں، کہ لوکایت شاستر میں بھاگوری کی تفسیر دوسری یا تیسری صدی ق۔م میں بہت مروج تھی۔ مگر لوکایت شاستر کے مصنف کی نسبت کچھ کہنا بہت ہی مشکل ہے۔ اسے برہسپتی یا چارواک[3] کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ مگر یہ کہنا مشکل ہے، کہ وہ برہسپتی کون تھا۔ سیاستِ مدنی پر ایک کتاب برہسپتی سوترمعہ ترجمہ مصنفہ ڈاکٹر ایف۔ ڈبلیو طامس لاہور سے شایع ہوئی ہے۔ اس کتاب میں دوم۔ ۵، ۸، ۱۲، ۱۶، ۲۹ اور سوم۔ ۱۵ میں لوکایتوں کا ذکر آیا ہے اور ان پر تحت

---

[1] ۔ میترایان اپنشد ہفتم۔ ۸، ۹ میں کہا گیا ہے، کہ ایسے بہت سے لوگ ہیں۔ جو فضول دلائل۔ توضیحات۔ باطل مثلہ اور فریب وہ ثبوتوں کے ذریعے چال چلن کے ویدک رویوں کی تردید کرتے ہیں وہ آتما کو نہیں مانتے۔ وہ ایسے چور ہیں جنھیں کبھی سورگ نصیب نہ ہوگا اور جن کے ساتھ کسی کو بھی میل جول نہیں رکھنا چاہیے۔ یہ بات بعض اوقات بھول جایا کرتی ہے، کہ ان لوگوں کے مسائل میں کوئی بھی نئی بات نہیں ہے، بلکہ ویدک علم کی ایک مختلف قسم ہے۔ برہسپتی نے شکر بن کر اسُروں کو یہ تعلیم اس غرض سے دی، کہ وہ ویدک فرائض کی تحقیر کی طرف مائل ہو کر نیکی کو بدی اور بدی کو نیکی خیال کرنے لگیں۔

[2] ۔ میترایان میں ان مسائل کو برہسپتی اور شکر سے منسوب کیا گیا ہے اور کرشن مشر کا پربودھ چندرادے کہتا ہے، کہ یہ سوتر پہلے پہل برہسپتی نے وضع کیئے تھے اور پھر یہ چارواکوں کے حوالے کر دیئے گئے۔ ج

الزامات لگاتے ہوئے انھیں ایسے چور بتلایا ہے جو مذہب کو اپنے فائدے کا وسیلہ سمجھتے ہیں اور ضرور ہی دوزخ میں جائیں گے۔ اس لیے یہ بات قطعی طور پر یقینی ہے۔ کہ وہ برہسپتی جو سیاست مدنی پر ان سوتروں کا مصنف ہے۔ علم لوکایت کا مصنف نہیں ہوسکتا اور نہ ہی یہ قانونی مصنف برہسپتی ہوسکتا ہے کوٹلیہ کے ارتھ شاستر میں ایک برہسپتی کی طرف سیاست مدنی پر لکھنے والے کی حیثیت میں اشارہ پایا جاتا ہے۔ مگر یہ ضرور ہی ڈاکٹر طامس کے شایع کردہ بارہسپتیہ سوتروں سے مختلف ہوگا۔ کوٹلیہ کے ارتھ شاستر کا برہسپتی اس امر کا مقر بتلایا گیا ہے کہ وہ صرف زراعت تجارت بیوپار۔ قانون اور ملکداری (دنڈنیتی) کو ہی علوم خیال کرتا تھا۔ اسی باب میں (ودیا سمدیش) کے اگلے جملے میں ملکداری (دنڈنیتی) کو اُشنوں کے مطالعے کا مضمون واحد بتلایا ہے۔ یہ بودھ چندرا اُدے میں کرشن مشرچارواک کا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ صرف قانون اور ملکداری ہی علوم ہیں۔ اور وارتا گیان (زراعت۔ سوداگری۔ تجارت۔ شیہ خانہ۔ مرغی خانہ وغیرہ) ان کے اندر ہی شامل ہیں۔ اس اطلاع کے مطابق چارواک یوگ صرف دنڈنیتی (ملکداری) اور وارتا کی طرف ہی توجہ دیتے تھے اور اس لیے ان کے خیالات برہسپتی اور اُشنوں سے اور خاص کر اُشنوں سے موافقت رکھتے تھے۔ مگر ہم اس بات سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے۔ کہ جس برہسپتی اور اُشنوں کا ذکر کوٹلیہ کرتا ہے۔ انھیں اصلی لوکایت کا مصنف خیال کیا جاسکتا ہے۔ پس لوکایت شاستر کا مصنف برہسپتی ایک اسطوری وجود ہے۔ اور عملی طور پر ہم نظام لوکایت کے موجد کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں رکھتے۔ یہ امر اغلب معلوم ہوتا ہے، کہ اصلی لوکایت کتاب سوتروں کی صورت میں لکھی گئی ہوگی۔ ان سوتروں پر کم از کم دو تفاسیر موجود ہیں۔ ان میں سب سے پہلے تیسری یا چوتھی صدی ق۔م میں مرقوم ہوئی تھی۔ اور اس نظام کے مضامین پر کم از کم ایک کتاب چھندوں کی

٥٣٣

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ:۔ اپنے شاگردوں کی راہ سے لوگوں میں پھیلایا کرتے ہیں۔

نیز ڈاکٹر ڈی شاستری کی تصنیف چارواک شاستی صفحات ۱۱ - ۱۴ دیکھو جہاں وہ ان چند سندات کو پیش کرتا ہے۔ جو اسے برہسپتی سے منسوب کرتی ہیں۔

لے۔ کوٹلیہ کا ارتھ شاستر صفحات ۶ - ۲۹ - ۶۳ - ۱۷۷ - ۱۹۲ میسور ایڈیشن ۱۹۲۴ء

صورت میں لکھی گئی ہے ۔جن میں سے بعض مادھو کے سرو درشن سنگرہ میں اور دیگر مقامات پر بطور حوالہ پیش کیے گیے ہیں ۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ چارواک ایک واقعی شخص کا نام تھا یا نہیں اس نام کا استعمال غالباً سب سے پہلے مہابھارت دوازدہم ۔۲۸؍۱ اور ۳۹ میں ہوا ہے ۔جہاں چارواک کو تر ونڈی برہمن کے بھیس میں راکشس بتلایا ہے ۔لیکن اس کی تعلیمات کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا ۔اکثر ابتدائی کتابوں میں مسائل لوکایت یا تو نظریۂ لوکایت کے طور پر بیان ہوئے ہیں یا برہسپتی کے ساتھ منسوب کیئے گئے ہیں ۔چنانچہ پدم پران کے سرسٹ کھنڈ دوازدہم ۔۳۱۸ ۔۳۴۰ میں بعض مسائل لوکایت کو برہسپتی کی تعلیمات کے طور پر ظاہر کیا گیا ہے ۔اٹھویں صدی کا کمل شیل چارواکوں کو مسائل لوکایت کے مقلدین خیال کرتا ہے ۔پربودھ چندر اُدے چارواک کو ایک بڑا معلم بتلاتا ہے جس نے اپنے مسلسل شاگردوں اور شاگردوں کے شاگردوں کے ذریعے لوکایت شاستر مصنفہ واچسپتی کو مشتہر کر کے واچسپتی کے حوالے کر دیا تھا ۔مادھو اپنی تصنیف سرو درشن سنگرہ میں اُسے چارواک کہتا ہے ۔جو ناستکوں کے سرتاج برہسپتی کے خیالات کی پیروی کرتا ہے ۔مگر اگن رتن سرو درشن سنگرہ کی اپنی تفسیر میں چارواکوں کو ایک ملحدانہ فرقہ بتلاتا ہے جو صرف کھاتے پیتے ہیں اور نیکی اور بدی کی ہستی سے منکر ہیں اور سوائے اُن چیزوں کے جو حواس سے براہِ راست محسوس کیجا سکتی ہیں ۔اور کچھ نہیں مانتے ۔وہ شراب پیتے گوشت کھاتے اور من مانی زناکاری کرتے ہیں ۔ہر سال وہ ایک دن جمع ہو کر عورتوں کے ساتھ بے حد زنا کرتے ہیں ۔چونکہ ان کا چال چلن عام لوگوں کی مانند ہوتا ہے اس لیئے وہ لوکایت کہلاتے ہیں اور چونکہ وہ وہی خیالات رکھتے تھے ۔جن کا اصلی موجد برہسپتی ہے ۔اس لیے وہ برہسپتیہ بھی کہے جاتے ہیں ۔پس یہ کہنا مشکل ہے، کہ آیا چارواک ایک واقعی شخص کا نام تھا ۔یا نظریۂ لوکایت کے پیروؤں کی طرف اشارہ کرنے والی اصطلاح محض ہے ۔ ۵۲۳

ہری بھدر اور مادھو دونوں ہی لوکایت یا چارواک فلسفے کو ایک درشن یا نظام فلسفہ خیال کرتے ہیں ۔اس کی منطق جدید تھی ۔یہ ہند کے دیگر نظامات فلسفہ کے اکثر مسلمہ خیالات پر تخریبی نکتہ چینی اور ایک فلسفۂ دہریت ہے ۔یہ اخلاق ۔اخلاقی ذمہ داری اور ہر قسم کے مذہب سے منکر ہے ۔

ہم پہلے چارواک کی منطق پر بحث کریں گے۔ چارواک لوگ صرف ادراک کو ہی معتبر خیال کرتے ہیں۔ جو کچھ حواسِ خمسہ کے ذریعے محسوس کیا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ اور کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ کسی بھی قیاس یا انتاج کو علم کا درست وسیلہ نہیں مانا جاسکتا۔ کیونکہ انتاج اسی صورت میں ممکن ہوا کرتا ہے جب سادھیہ کے ساتھ ہیتوؤں (دلائل) کا کلی لزوم معلوم ہو۔ اور ایسا ہیتو حدِ اصغر کے معروض میں موجود معلوم ہو۔ ایسا لزوم اس وقت ممکن ہے جبکہ نہ صرف اس کا غیر مشروط ہونا معلوم ہو۔ بلکہ ذہن میں اس امر کا ذرا بھی شک نہ ہو کہ وہ مشروط ہوسکتا ہے۔ کسی بھی انتاج کے امکان سے پہلے اس لزوم کا معلوم ہونا ضروری ہے لیکن یہ کیسے جانا جاسکتا ہے؟ ادراک کے ذریعے نہیں۔ کیونکہ لزوم کوئی خارجی ہستی نہیں ہے۔ جسے حواس محسوس کرسکیں۔ نیز ایک ہستی کا دوسری ہستی کے ساتھ لزوم یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ ہستیاں ماضی۔ حال اور مستقبل میں باہم مربوط ہیں اور حواس مستقبل ارتباطات یا سارے زمانۂ ماضی کے متعلق کوئی علم نہیں رکھ سکتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ لزوم سادھیہ کی صفت نوعی (یعنی آگ) اور ہیتو کی صفت نوعی (یعنی دھوئیں) کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ تب ضروری ہے کہ سادھیہ کے ساتھ ہیتو کا لزوم واقعی طور اور ہمیشہ حواس کے ساتھ مدرک ہوسکے لیکن اگر لزوم دھوئیں کی صفت نوعی اور آگ کے درمیاں ہو۔ تب ایک انفرادی آگ کو دھوئیں کے ہر واقعے کے ساتھ کیوں مربوط کیا جائے؟ اگر لزوم کو حواس کے ذریعے محسوس نہیں کیا جاسکتا۔ تب اس کا ادراک ذہن کے ذریعے بھی نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ ذہن حواس کی وساطت کے بغیر اشیائے خارجیہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھ سکتا۔ لزوم کو قیاس یا استخراج کے ذریعے بھی نہیں جان سکتے۔ کیونکہ خود انتاج کی شرطِ اول لزوم ہے۔ اس طرح لزوم کے ادراک کا کوئی ذریعہ موجود نہ ہونے کے باعث استخراج ناممکن ہے۔ نیز وہ لزوم جو کسی صحیح انتاج کا ذریعہ ہوسکتا ہے۔ بالکل غیر مشروط ہونا چاہیے۔ لیکن نتیجہ نکالتے وقت ماضی اور حال میں ایسی شرائط کی عدم موجودیت کو دیکھنا ممکن نہیں۔ مزید براں شرط (اُپادھی) کی تعریف کیجاتی ہے کہ شرط وہ ہے۔ جو سادھیہ کے ساتھ اٹل لزوم رکھتی ہے مگر ہیتو کے ساتھ وہی لزوم نہیں رکھتی[1]

۵۳۴

---

[1] سرودرشن سنگرہ ۔ ا۔

پھر یہ کہا جاتا ہے۔ کہ انتاج صرف اسی وقت ممکن ہوتا ہے جب استدلال (مثلاً دھواں) حد اصغر (پکش مثلاً پہاڑی) سے تعیز شدہ حد وقتی کے ساتھ متلازم جانا گیا ہو۔ مگر درحقیقت پہاڑی کے ساتھ دھوئیں کا کوئی تعلق نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ اس کی صفت نوعی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ آگ کی صفت ہے۔ دھوئیں اور آگ کے درمیان کوئی ایسی کلی موافقت موجود نہیں کہ یہ کہا جا سکے کہ جہاں پہاڑی ہوتی ہے وہ دھواں بھی ہوتا ہے۔ اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ جہاں دھواں ہوتا ہے۔ وہاں پہاڑی اور آگ ضرور موجود ہوا کرتے ہیں۔ جب دھوئیں کو پہلے پہل دیکھا جاتا ہے۔ تب یہ پہاڑی کے ساتھ مربوط آگ کی صفت کے طور پر مُدرک نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ ہیتو (دھواں) حد اصغر (پکش یعنی پہاڑی) کے ساتھ بطور ایک صفت کے (پکش دھرم) کے تعلق رکھتا ہے۔ بلکہ یہ کہنا پڑے گا۔ کہ ہیتو اس حد اصغر کے ساتھ تعلق رکھتا ہے جو سادھیہ کے ساتھ متلازم ہے اس لئے۔ یہ کہنا کہ انتاج میں ہیتو کو حد اصغر کی صفت کے طور پر جاننا ضروری ہے۔ یہ معنی رکھتا ہے۔ کہ وہ سادھیہ کے ساتھ متلازم حد اصغر کے جزو کی ایک صفت ہے۔

۵۳۵ صحیح انتاج اس حالت میں ممکن ہے کہ جب یہ دو شرطیں پوری ہو جائیں (۱) ہیتو اور سادھیہ کے درمیان ایسا غیر متغیر اور غیر مشروط لزوم معلوم ہو۔ کہ اس ہر ایک صورت میں جبکہ ہیتو موجود ہو۔ سادھیہ بھی تمام مقامات اور زمانوں میں کسی شرط معینہ سے تعلق رکھے بغیر موجود ہو۔ (۲) وہ ہیتو جو سادھیہ کے ساتھ ایسا لزوم رکھتا ہے۔ اس حد اصغر (پکش) کا موجود ہونا معلوم ہو جس میں سادھیہ کا اعلان کیا گیا ہے۔ اب چارواک کا دعوے یہ ہے کہ ان میں سے کوئی شرط بھی پوری نہیں ہو سکتی اول تو ہیتو اور سادھیہ کے درمیان مطابقت کا کثیر التعداد حالات کے تجربے کے ذریعے لزوم کا اعلان کیا جاتا ہے۔ تب حالات زمان و مکان کے اختلاف کے مطابق اشیا کی طاقت اور استعداد میں اختلاف پایا جاتا ہے اور چونکہ اشیا کی فطرت وصفات ایک حال پر نہیں رہتے اس لیے یہ بات ناممکن ہے کہ کوئی بھی دو ہستیاں تمام حالات۔ تمام زمانوں اور تمام مقامات پر باہمی مطابقت رکھیں۔ نیز کثیر التعداد امثلہ کا تجربہ بھی اس امکان کا انتفا نہیں کر سکتا کہ مستقبل میں ان کے

۱۔ نیائے منجری ص ۱۱۹ ۔

درمیان مطابقت نہ پائی جائے۔ آگ اور دھوئیں کی تمام امثلہ کا مشاہدہ ممکن نہیں اور اس لیئے ان کی باہمی مطابقت کے نہ ہونے کا امکان رد نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ اگر یہ بات ممکن ہوتی۔ تب تو کسی انتاج کی ضرورت ہی نہ ہوتی[1]۔ چارواک لوگ "کلیات" کو نہیں مانتے اور اس لیے وہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ لزوم دھوئیں اور آگ کے درمیان نہیں بلکہ دُخانیت اور ناریت کے درمیان ہے[2] نیز اس بات کا یقین کرنا ممکن نہیں کہ ہتیو اور سادھیہ کے درمیان لزوم کو باطل ثابت کرنے والی کوئی شرائط (اپادھی) موجود نہیں ہیں کیونکہ اگرچہ وہ حال میں غیر مدرک ہوں۔ تاہم وہ نامعلوم طور پر پائی جاتی ہیں[3]۔ عدم موجودیت میں مطابقت (مثلاً جہاں آگ نہ ہو وہاں دھواں بھی موجود نہیں ہوتا) کے بغیر لزوم کی ضمانت نہیں ہوسکتی۔ اور یہ امر ناممکن ہے کہ ان تمام امثلہ کا تجربہ کیا جاسکے جن میں آگ کی عدم موجودیت میں دھواں بھی موجود نہیں ہوتا۔ اور چونکہ موجودیت اور عدم موجودیت میں اس قسم کے مشترکہ طریق تطابق کے سوا کلی اور غیر متغیر لزوم کے متعلق فیصلہ نہیں کیا جاسکتا اور چونکہ موجودیت اور عدم موجودیت میں کلی تطابق کا یقین ممکن نہیں ہے۔ خود لزوم کا بھی یقین نہیں ہوسکتا[4]۔

پورندر جو غالباً ساتویں صدی میں چارواک کا پیرو کار گزرا ہے۔ اُن اشیائے دنیوی کی فطرت کا فیصلہ کرنے میں استنتاج کو مفید مانتا ہے۔ جہاں ادراکی تجربے کا امکان ہے۔ لیکن اس کی رائے میں بالاتر حواس دنیا یا حیات بعد الممات یا قوانین کرم جن کے متعلق معمولی تجربہ کارآمد نہیں ہوسکتا۔ اس کا استعمال ممکن نہیں ہے۔ ہماری عملی زندگی اور معمولی تجربے میں صحت استخراج اور تجربے سے بالاتر حقایق کی دریافت کے درمیان اس قسم کے امتیاز کی بڑی وجہ یہ ہے کہ موجودیت اور غیر موجودیت کی حالتوں میں کثیر التعداد امثلہ کے مشاہدے سے ہی تعمیم استقرائی کا امکان ہوتا ہے اور بالاتر حواس طبقات ہستی موجودیت کی مثالوں کا مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر ایسے طبقات موجود بھی ہوں

---

[1] نیائے منجری ص ۱۱۹ ۔
[2] ،، ،، ،، ۔
[3] ،، ،، ،، ۱۲۰ ۔
[4] ،، ،، ۱۲ ۔

تو بھی حواس کے ذریعے ان کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ پس چونکہ بالاتراز حواس مفروضہ دنیا میں ساد صیہ کی موجودیت کے ساتھ مطابقت رکھنے والے ہیتو کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اس طبقہ کے تعلق میں کوئی استقرائی تعمیم یا قانون لزوم قایم نہیں ہو سکتے۔ اس دعوے کے جواب میں وادی دیو کہتا ہے کہ ایسا اعتراض اُن ہیمانسکوں پر عائد ہوتا ہے۔ جو کسی بھی استقرائی تعمیم کے لیے مطابقت اور اختلاف کے طریقے پر انحصار رکھتے ہوں۔ مگر یہ انتاج کے اس جینی نظریے پر عائد نہیں ہو سکتا۔ جو لازمی نتیجے کے اصول پر مبنی ہے۔

۵۳۰ صحیح انتاج کے فلسفے کے متعلق دیگر اعتراضات حسب ذیل ہیں (۱) قیاسی علم سے جو ارتسامات ہوتے ہیں۔ وہ ادراک سے پیدا ہونے والے ارتسامات کی مانند واضح نہیں ہوتے (۲) انتاج اپنے معروض کے تعین کے لیے دوسری چیزوں پر انحصار رکھتا ہے۔ (۳) انتاج کو ادراک کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ (۴) انتاج تعلیمات اشیا سے براہ راست پیدا نہیں ہوتے (۵) انتاج مقرون نہیں ہوتا (۶) اکثر اوقات یہ ردّ ہو جاتا ہے (۷) اس قانون کے اثبات کے لیے کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ کہ ہیتو کی موجودیت کی مثال ساد صیہ کی موجودیت کی مثال بھی ہوتی ہے[1]۔ ان اعتراضات کی بنا پر کوئی وجہ ہی نہیں۔ کہ جین نقطۂ نگاہ سے انتاج کو ناجائز قرار دیا جائے۔ کیونکہ پہلے اعتراض کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ وضاحت کو کبھی پرمان کی تعریف نہیں سمجھا جاتا اور اس لئے اسی کی عدم موجودیت انتاج کی صحت کو رد نہیں کر سکتی۔ دو چاندوں کا ادراک موہومہ بہت روشن اور واضح ہوا کرتا ہے۔ مگر اس وجہ سے انھیں صحیح خیال نہیں کر سکتے۔ پھر انتاج ہمیشہ ادراک پر انحصار نہیں رکھتا اور اگر وہ ایسا کرتا ہو۔ تو بھی وہ اس کے مواد کو اپنے لئے استعمال کرتا ہے۔ اس سے زیادہ نہیں ادراک بھی تو بعض مواد سے ہی پیدا ہوا کرتا ہے مگر وہ اس وجہ سے غیر صحیح قرار نہیں دیا جاتا۔ انتاج اشیا سے بھی پیدا ہوتا ہے اور ادراک کی مانند ہی مقرون ہے کیونکہ یہ اس کی مانند کلیات اور خصوصیات رکھتا ہے۔ بے شک قیاسات باطلہ ردّ ہو جایا کرتے ہیں مگر صحیح انتاجات کے تعلق میں یہ کوئی اعتراض نہیں ہے۔ ہیتو اور ساد صیہ کا درمیانی تعلق

---

[1] وادی دیو سوری کا سیادوار تناکر صفحات ۱۳۱، ۱۳۲۔ ڑسنے ساگر پریس۔

ذہنی استدلال (ترک) کے لیے قایم ہو سکتا ہے۔

جنیت اس بارے میں کہتا ہے کہ ہتیو کے ساتھ سادھیہ کے تطابق کا ایک کلی قانون ماننا پڑتا ہے۔ کیونکہ ایک انتاج صرف ایک جبلی لمعۂ فراست کے لیے ممکن نہیں (پرتی بھا)۔ اگر انتاج کے لیئے غیر متغیر اور غیر مشروط تطابق کے علم کو ناگزیر نہ سمجھا جائے۔ ۵۳۸ تب تو جزیرہ کو کونٹ کے باشندے جو آگ جلانا نہیں جانتے۔ دھوئیں سے آگ کے متعلق نتیجہ نکالنے کے قابل ہوں گے۔ بعض کا خیال ہے کہ ہتیو اور سادھیہ کا ناقابل تغیر ربط ذہنی ادراک سے دیکھا جاتا ہے (مانسک پرتیکش)۔ وہ کہتے ہیں کہ دھوئیں کے ساتھ آگ کا ربط اور آگ کی عدم موجودیت میں دھوئیں کی عدم موجودیت دیکھکر ذہن آگ کے ساتھ دھوئیں کے۔ ناقابل تغیر ربط کو سمجھ لیتا ہے۔ اس تعمیم کو جاننے کے لیے ضروری نہیں کہ۔ اسے دھوئیں اور آگ کی ان لاتعداد امثلہ میں دیکھا جائے جن میں وہ اکھٹے پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ جس تطابق کا ذہن میں مشاہدہ ہوتا ہے وہ دھوئیں اور آگ کے درمیان نہیں بلکہ دخانیت اور ناریت کے درمیان ہوتا ہے۔ اس نظریے پر اعتراض ان جماعتی تصورات سے انکار کے مترادف ہو گا۔ جو چارواک، بودھ اور دوسرے لوگ رکھتے ہیں۔ ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو کہتے ہیں، کہ اگر کلیات کو مان لیا جائے تب بھی یہ بات ناممکن ہے۔ کہ دھوئیں کی عدم موجودیت کے ساتھ آگ کی عدم موجودیت کی تمام مثالوں کے کلیات پائے جائیں ان حالات میں جب تک کہ تمام مثبت اور منفی امثلہ کا ادراک نہ ہو۔ استقرائی تعمیم ناممکن ہو گی۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ یوگی کی مانند ایک طرح کا سری وجدان ہوتا ہے جس کے لئیے غیر متغیر رشتہ جانا جاتا ہے۔ اور رول کی رائے ہے کہ کثیر التعداد مثبت امثلہ کا تجربہ لزوم کا تصور پیدا کرتا ہے۔ بشرطیکہ اس کے ساتھ فقدان کی کسی مثال کا تجربہ نہ پایا جائے۔ لیکن نیائے اس بات پر زور دیتا ہے کہ موجودیت اور عدم موجودیت میں مطابقت کی کثیر التعداد امثلہ کا تجربہ لزوم کی کسی استقرائی تعمیم کے لئے ضروری ہے[1]۔ مگر چارواک اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہتیو کی اپنے سادھیہ کے ساتھ غیر مشروط لاتغیر مطابقت کی تعیین میں مرئی شرائط کی عدم موجودیت کو حواس کے

[1] نیائے منجری ص ۱۲۲۰۔

ذریعے جانا جاسکتا ہے مگر غیر مرئی شرائط کی ہستی کے امکان کو موجودیت میں تطابق کا وسیع ترین تجربہ بھی رفع نہیں کرسکتا۔ اور اس لیئے ہمیشہ یہ اندیشہ ہوسکتا ہے، کہ سادھنیہ کے ساتھ ہیتو کی لاتغیر لزومیت مشروط ہو۔ اور اس لیے ہر ایک قسم کا استناج ایقان کی بجائے کم و بیش احتمالِ غالب کی قیمت رکھتا ہے اور صرف لگاتار تصدیق کے ذریعے ہی استناج کو صحیح قرار دیا جاسکتا ہے۔ نیائے اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ یہ کہنا کہ استناج صحیح نہیں ہے۔ خود بھی ایک استناج ہے۔ جو دیگر غیر صحیح اعمالِ ذہنی کے ساتھ استناجی اعمال کی یکسانیت پر مبنی ہے۔ مگر یہ بات چارواک کے اس دعوے کو پورے طور پر رد نہیں کرتی۔ کہ استقرائی تعمیمات صرف اغلب ہوتی ہیں اور اس لیے (جیساکہ پورن چندر رکھتا ہے) وہ تجربے کے ذریعے تصدیق پاکر کسی قدر صحت حاصل کرتی ہیں۔ اور اُن طبقات میں کوئی اثر نہیں رکھتیں۔ جن کی تصدیق حسّی تجربے سے نہیں کیجاسکتی۔

چونکہ چارواک استناج کو احتمالِ غالب سے زیادہ قیمت نہیں دیتے۔ وہ پرمانوں کی دوسری صورتیں مثلاً معتبر اشخاص یا کتبِ الہامیہ کی شہادت۔ تمثیل یا قرینہ بھی صحیح نہیں مانتے۔ اُدیان کے بیان کے مطابق چارواک اُس ہر ایک شے کی ہستی سے منکر تھے۔ جو حواس کی راہ سے جانی نہیں جاتی۔ اور اُدیان کہتا ہے۔ کہ اگر اس مسئلے پر پوری طرح عمل۔ درآمد ہوجائے اور لوگ اُن تمام باتوں سے انکار کرنے لگ جائیں۔ جس کا وہ کسی وقتِ خاص پر ادراک نہیں کرسکتے۔ تب ہماری تمام عملی زندگی خطرناک صورت میں پریشان اور مختلل ہوجائے گی[1]۔ دھورت چارواکوں کا مذہب اپنی کتاب سوتر میں نہ صرف استناج کے معتبر ہونے سے منکر تھا۔ بلکہ وہ نیائے سوتر ۱-۱-۱ میں بیان کردہ مقولات نیائے پر بھی نکتہ چینی کرتے ہوئے یہ بات کو ثابت کرنا چاہتے تھے۔ کہ مقولوں کی ایسی گنتی ممکن نہیں ہے[2]۔ بے شک یہ بات درست ہے کہ چارواک صرف ادراک کو ہی معتبر ثبوت (پرمان) مانتے تھے۔ مگر چونکہ ادراکات میں اوہام بھی واقع ہوا کرتے ہیں۔ اس لیئے انجام کار تمام پرمانوں کو ہی ناقابلِ تعیین خیال کرتے ہیں۔

۵۳۹

[1] نیائے کسماںجلی III ۵، ۶۔

[2] نیائے منجری ص۔ ۶۴۔

چارواکوں کو ایک پہلو پر تو ان لوگوں کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا جو جینی۔ اہل نیائے۔ سانکھیہ یوگ اور میمانسا کی مانند روح کو غیر فانی مانتے تھے۔ اور دوسرے پہلو پر جو نقوی بودھوں کی مانند شعور کے پائدار سلسلوں میں اعتقاد رکھتے تھے۔ کیونکہ چارواک موت کے بعد ہر قسم کی ہستی سے منکر تھے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ چونکہ کوئی ایسی پائدار شے موجود نہیں جو موت کے بعد ہستی رکھتی ہو اس لیے موت کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے۔ چونکہ جسم۔ سمجھ بوجھ اور حستی وظائف سدا بدلتے رہتے ہیں موت کے بعد کوئی زندگی نہیں ہوسکتی اور اس لیے کسی جداگانہ روح کو نہیں مانا جاسکتا۔ بعض چارواکوں کی رائے میں شعور کی پیدایش عناصر اربعہ سے ہوتی ہے اور بعض کی رائے میں تیزآب یا شراب سے اُبھار کی مانند ظہور میں آتی ہے۔ ہوا پانی۔ آگ اور مٹی کے عناصر مختلفہ کے ذرات کی ترتیبات و ترمیمات سے شعور پیدا یا نمودار ہوتا ہے اور جسم اور حواس وجود میں آتے ہیں)۔ ان ذراتی ترتیبات کے سوا اور کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ نیز مزید کوئی بھی جداگانہ مقولہ ہستی نہیں ہے[۱]۔

سُشِکشت چارواکوں کا مذہب کہتا ہے، کہ جب تک جسم رہتا ہے تب تک تمام تجربات کو جاننے اور بھوگنے والی ہستی بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن جسم کے انہدام کے بعد کوئی ایسی ہستی موجود نہیں ہوتی۔ اگر ایسی پائدار ذات موجود ہوتی۔ جو ایک جسم سے دوسرے جسم میں انتقال کرتی۔ تب وہ گذشتہ زندگیوں کو اسی طرح ہی یاد کرنے کے قابل ہوتی۔ جس طرح انسان اپنے بچپن اور جوانی کے تجارب کو یاد کرسکتا ہے۔ بدھ مذہب کے اس نظریے کے خلاف کہ کسی زندگی میں شعوری حالات کے سلسلے گذشتہ زندگی میں موت سے پہلے آخری شعوری حالات کے نتائج نہیں ہوتے اور کسی بھی زندگی میں کوئی شعوری حالت کسی اور مستقبل زندگی کے حالاتِ شعوری کے سلسلوں کی موجب نہیں ہوسکتی۔ چارواک کہتے ہیں کہ کوئی شعور بھی جو کسی اور جسم یا اور سلسلوں سے تعلق رکھتا ہے کسی اور جسم سے تعلق رکھنے والے حالاتِ شعوری کے سلاسل کی علت نہیں ہوسکتا۔ مختلف سلسلوں سے تعلق رکھنے والے تعلمات کی مانند کوئی تعلم بھی گذشتہ

۱۔ کمل شیل کی تصنیف پنجکانہ ص ۵۲۰ ۲۔ نیائے منجری ص ۴۶۷۔

جسم کی آخری شعوری حالت کا نتیجہ نہیں ہو سکتا[1]۔ نیز چونکہ کسی سنت کی آخری ذہنی حالت کسی اور جنم میں شعوری حالات کو پیدا نہیں کر سکتی۔ اس لیے یہ فرض کرنا غلط ہے کہ کسی مرتے ہوئے آدمی کی آخری ذہنی حالت ایک نئے جنم میں حالات شعوری کے سلسلے پیدا کر سکے۔ اسی لیے کمیلا شوتر جو ایک چارواک معلم گزرا ہے۔ کہتا ہے۔ کہ شعور کی پیدایش جسم سے پران۔ ایان اور دیگر حیاتی و حرکی قوائے کے عمل سے ہوا کرتی ہے۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ حیاتِ جنین کے ابتدائی مدارج میں شعور خوابیدہ حالت میں موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ شعور کے معنی تعلم اشیا ہے اور چونکہ حالتِ جنین میں حواس کی مناسب نشوونما نہیں پائی جاتی اس لیے اس حالت میں شعور کا ہونا ہی ممکن نہیں۔ اسی طرح غشی کی حالت میں بھی کوئی شعور نہیں ہوتا اور یہ خیال غلط ہے کہ ان حالتوں میں شعور بالقوہ صورت میں موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ قوت کو بھی اپنی موجودگی کے لیے کوئی شے درکار ہوا کرتی ہے۔ جس میں یہ رہ سکے۔ اور جسم کے سوا شعور کوئی سہارا نہیں رکھتا۔ اس لیے جب جسم فنا ہوتا ہے۔ تب شعور بھی اس کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ یہ نہیں مانا جا سکتا۔ کہ موت پر شعور کسی اور بہیائی جسم میں منتقل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس طرح کا کوئی جسم کبھی مدرک نہ ہونے سے اس کی ہستی تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ نیز دو مختلف جسموں میں شعوری حالات کے وہی کے وہی سلسلے نہیں رہ سکتے مثلاً ہاتھی کے ذہنی حالات گھوڑے کے جسم میں موجود نہیں ہو سکتے۔ ۵۴۱

چارواک کے اس اعتراض کا جواب بدھ کے پیرو یہ دیتے ہیں کہ اگر موت کے بعد کی زندگی کے انکار سے چارواک یہ چاہتے ہوں کہ کسی ایسی مستقل ہستی کی تردید کریں۔ جو بار بار جنم لیتی ہے۔ تب انھیں اس بارے میں کوئی اعتراض نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ خود بھی ایسی پایدار روح کی ہستی کے قایل نہیں ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ شعوری حالات کا ایک بے آغاز و انجام سلسلہ موجود ہے۔ جیسے ستر یا اسی یا سو برس کے اندر ایک موجودہ گذشتہ یا آیندہ زندگی کہہ سکتے ہیں۔ چارواکوں کا اس سلسلے کے بے آغاز و انجام

[1] کمل شیل پنجکا ص ۵۲۱۔

ہونے کی صفت سے منکر ہونا درست نہیں ہے، کیونکہ اگر اس طرح مان لیا جائے۔ تب پیدائش کے وقت شعوری حالت کو حالت اولین خیال کرنا پڑے گا،[1] اور اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ وہ علت کے بغیر ہی نمودار ہوگئی ہے اور اس لیے۔ وہ ابدی ہے۔ چونکہ وہ بغیر کسی علت کے موجود تھی۔ تب اس امر کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی کہ اس کی ہستی ختم ہو جائے۔ اور نہ ہی اسے کوئی ابدی شعور یا خدا پیدا کر سکتا تھا۔ کیونکہ وہ ایسی کوئی ابدی ہستیوں کو نہیں مانتے اور نہ اسے بذات خود ابدی مانا جا سکتا ہے۔ یہ مٹی پانی وغیرہ کے ابدی ذرات کے ذریعے بھی پیدا نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ یہ بات ثابت کیجا سکتی ہے، کہ کوئی ابدی حقائق کسی شے کو پیدا نہیں کر سکتیں پس صرف ایک ہی امکان باقی رہ جاتا ہے۔ کہ وہ لازمی طور پر گذشتہ زندگی کے شعوری حالات کا نتیجہ ہے۔ اگر ذرات کو عارضی خیال کیا جائے۔ تو بھی ان سے شعور کی پیدائش ثابت نہیں ہوسکتی۔ جو اُصول علیت کا تعین کرتا ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ اول کوئی شے موجود ہے جو علت ہے اور جو دیکھی جا سکتی ہے مگر وہ مرئی ہونے سے پہلے نہیں دیکھی گئی تھی۔[2] دوسری بات یہ ہے کہ اگر دو مثالیں ایسی ہوں۔ کہ اگرچہ دیگر تمام شرائط ان دونوں میں پائی جاتی ہوں۔ مگر ایک نئے عنصر کے داخل ہونے پر ایک مثال میں تو ایک ایسی نئی حالت نمودار ہو جائے۔ جو دوسری مثال میں نہیں پائی جاتی۔ تب اس عنصر کو اس نئی حالت کی علت ماننا پڑے گا۔[3] یہ دونوں مثالیں جو آپس میں صرف ۵۴۲ اسی امر کا اختلاف رکھتی ہیں، کہ ایک میں جو معلول دکھلائی دیتا ہے وہ دوسری میں موجود نہیں ہے اور تمام پہلوؤں میں باہمی مطابقت رکھتی ہے بجز اس کے کہ ایک مثال میں وہ معلول ایک نیا عنصر رکھتا ہے جو دوسری میں موجود نہیں ہے اور صرف اسی حالت میں ہی اس عنصر کو اس معلول کی علت خیال کیا جا سکتا ہے۔ ورنہ اگر علت کی یہ تعریف کی جائے۔ کہ اس عدم موجودیت میں معلول بھی غیر موجود ہوتا ہے۔ تب ایک اور عنصر کی موجودیت کے امکان کی گنجائش بھی رہتی ہے۔ جو غیر موجود تھا۔ اور ہو سکتا ہے کہ اس عنصر کی غیر موجودگی کے باعث ہی وہ معلول غیر موجود تھا۔ پس دو مثالیں جن میں سے

۱۔ کمل شیل پنجکا ص ۵۲۵۔
۲۔ ۱۱ ۱۱ ۵۲۶۔

ایک میں معلول واقع ہوتا ہے اور دوسری میں نہیں۔ لازمی طور پر ہر پہلو میں بالکل یکساں ہونی چاہییں سوائے اس بات کے کہ جہاں وہ معلول موجود ہے وہاں ایک عنصر بھی موجود ہو جو دوسری مثال میں غیر موجود ہے۔ جسم اور ذہن کے رشتۂ تعلیل پر یہ طریقۂ مطابقت و اختلاف سختی سے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ اپنے جسم و ذہن کے درمیانی رشتے کا تعین طریقہ مطابقت سے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ذہن کے نمودار ہونے سے پہلے جسم کو ابتدائی حالت جنین میں اس لئے دیکھنا ممکن نہیں ہے کہ ذہن کے بغیر کوئی مشاہدہ نہیں ہو سکتا۔ دوسرے اجسام کے اندر بھی ذہن کو براہ راست نہیں دیکھ سکتے۔ اور اس لیئے یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ جسم ذہن سے پیشتر موجود ہوتا ہے۔ طریقِ اختلاف بھی استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ کوئی شخص اس بات کو نہیں دیکھ سکتا کہ جسم کے خاتمے پر اس کا ذہن موجود رہتا ہے یا نہیں اور چونکہ دوسرے لوگوں کے اذہان کا براہ راست ادراک ممکن نہیں۔ اس لیے دوسرے لوگوں کے تعلق میں کوئی ایسا منفی مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا اور اس لیئے اس بارے میں کچھ نہیں کہ سکتے کہ دوسرے لوگوں کے اجسام نہ رہنے پر ان کے اذہان رہتے ہیں یا نہیں۔ موت کے وقت جسم کے غیر موجود ہونے سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا۔ کہ اس بے حرکتی کا باعث فنائے ذہن ہے۔ کیونکہ ممکن ہو کہ اس حالت میں بھی ذہن موجود ہو کر جسم کو حرکت دینے کے لیے عمل پذیر نہ ہو۔ بنیز یہ امر واقعہ کہ ایک جسم خاص اس سے حرکت میں نہیں آتا۔ اس لیے ممکن ہوتا ہے، کہ جو خواہشات اور باطل تصورات اس جسم کے تعلق میں کام کر رہے تھے۔ اس وقت موجود نہیں ہوتے۔

۵۴۳
اور بھی وجوہات ہیں۔ جو جسم کو ذہن کی علت خیال کرنے میں مانع ہیں کیونکہ اگر جسم بحیثیت مجموعی ذہن کی علت ہو۔ تب تو جسم میں ذرا سی تبدیلی ذہنی صفت کو بدل ڈالے گی یا جو اذہان ہاتھی کی مانند بڑے جسموں کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ وہ انسانی اذہان سے بڑے ہوں گے۔ اگر ایک میں تبدیلی آنے پر دوسرے کے اندر بھی تبدیلی واقع ہو۔ تو یہ نہیں کہ سکتے کہ ان کے درمیان علت و معلول کا رشتہ موجود ہے۔ نہ ہی یہ کہ سکتے ہیں۔ کہ جسم اپنے سارے حواس کے ساتھ ذہن کی علت ہے کیونکہ اس حالت میں کسی حس کے نہ رہنے پر ذہن کی فطرت وصفت میں بھی تبدیلی واقع ہوگی

لیکن ہم جانتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوتا اور جب فالج کے باعث تمام اعضائے محرکہ معطل رہتے ہیں۔ ذہن اپنی پوری طاقت کے ساتھ عمل پذیر دکھلائی دیتا ہے[1] اور اگر چہ جسم ویسے کا ویسا ہی رہے ذہنی مزاج، صفت اور انداز بہت کچھ بدل سکتے ہیں۔ یا ناگہانی جذبات ذہن کو مختل کر سکتے ہیں بحالیکہ جسم ویسے کا ویسا ہی رہتا ہے۔ اگر ایسی امثلہ بھی پائی جائیں جو یہ ثابت کرتی ہوں کہ جسمانی حالت ذہنی حالات پر اثرانداز ہوتے ہیں۔ تب بھی یہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے، کہ جسم کے فنا ہونے پر ذہن بھی ختم ہو جائے گا۔ اگر جسم و ذہن ہم بودیت کے باعث ایک دوسرے کے ساتھ رشتہ علیت رکھنے والے خیال کیے جا سکتے ہیں۔ تب چونکہ جسم بھی ذہن کے ساتھ ایسا ہی ہم بُود ہے جیسا کہ ذہن جسم کے ساتھ۔ اس لیے ذہن کو بھی جسم کی علت خیال کر سکتے ہیں۔ ہم بودیت کوئی ثبوت تعلیل نہیں ہے۔ کیونکہ دو اشیا کی ہم بودیت کی علت ایک تیسری چیز ہو سکتی ہے تانبا گرم ہونے پر پگھل جاتا ہے۔ اسی طرح ممکن ہے، کہ بوجہ حرارتِ جنینی عناصر ایک پہلو جسم کو پیدا کرتے ہوں اور دوسرے پہلو پر ذہن کی نمو داری کے موجب ہوں پس جسم و ذہن کی ہم بودیت یہ ثابت نہیں کرتی ہے۔ کہ جسم ذہن کی علتِ مادی ہے۔

کہا جاتا ہے، کہ اگرچہ مابعد کے ذہنی حالات سابقہ ذہنی حالات سے پیدا ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن پہلا شعور اپنا آغاز رکھتا ہے اور جسم سے پیدا ہوا ہے۔ اس لیے اہل بُدھ کا یہ مسئلہ کہ حالات شعوری کا سلسلہ بے ابتدا ہے باطل ہے۔ لیکن اگر ذہنی حالات پہلے پہل جسم سے پیدا ہوتے ہیں۔ تب وہ بعد میں حس باصرہ اور دیگر حواس سے بھی پیدا ہو سکیں گے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ جسم مابعد کے ذہنی حالات کی علت ہونے کی بجائے صرف اس کی ابتدائی جز ہے۔ تب تو مابعد کے ذہنی حالات کو کوئی بھی جسمانی سہارا لیے بغیر ہی نمودار ہو جانا چاہیئے۔ اگر یہ کہا جائے، کہ ایک ذہنی حالت دوسرے ذہنی حالات کے سلسلے کو جسم کے ذریعے پیدا کرتی ہے۔ تب تو ان کا ہر ایک سلسلہ ایسے حالات کے بے حد سلسلوں کو پیدا کرنے والا ہوگا۔ مگر ایسے سلسلوں کی غیر محدود تعداد کبھی دیکھی نہیں جاتی۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ جسم شعور کو صرف پہلے درجے میں پیدا کرتا ہے اور

[1] کمل شیل ۵۲۲ تا ۵۲۳

باقی تمام مدارج میں جسم صرف ایک ضروری علت کے طور پر موجود رہتا ہے۔ کیونکہ
جو شے ایک دفعہ علتِ خالقہ کے طور پر کام کرتی ہے اب وہ بطور علتِ معاون کے طور پر
کام نہیں کر سکتی۔ اس طرح اگرچہ جسمانی عناصر عارضی بھی خیال کیے جائیں۔ وہ علت نہیں سمجھے جا سکتے۔
اگر ذہنی حالات کی ابتدا مانی جائے تب یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا ذہنی حالات سے حسی علم
مراد ہے یا ذہنی خیالات ہیں۔ پہلی صورت تو ممکن نہیں۔ کیونکہ گہری نیند، غشی اور بے توجہی
کی حالت میں کوئی حسی علم نہیں ہوا کرتا اگرچہ اس حالت میں حواس موجود ہوتے
ہیں۔ اور اس لیئے ماننا پڑتا ہے کہ توجہ علم کی ضروری شرط اول ہے اور اعضائے حسی
یا قوائے حسی کو حسی علم کی علت واحد نہیں کہہ سکتے۔ اور ذہن کو علتِ واحد خیال نہیں کر سکتے۔
کیونکہ جب تک حواس کے ذریعے حسی مبادی اور محسوسات کا ادراک نہ ہو ذہن ان پر
کام کر نہیں سکتا۔ اگر ذہن خود بخود اشیائے خارجی کو جان سکتا۔ تب دنیا میں اندھے
اور بہرے لوگ نہ ہوتے، استدلال کی خاطر یہ فرض کرتے ہوئے کہ ذہن تعلمات کو
پیدا کرتا ہے۔ یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ یہ تعقل سوکلپ ہوتا ہے یا نرو کلپ۔ لیکن
سوکلپ کا امکان نہیں جب تک اشیا اور اسما کے تعلق کا پیشتر علم نہ ہو۔ (سنکیت)۔ اور
یہ نروکلپ علم بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ نروکلپ اشیا کی نمائندگی اسی طرح کرتا ہے
جیسی کہ وہ اپنی اُس یکتا صفت میں ہیں۔ جسے حواس کی مدد کی بغیر صرف ذہن سے نہیں
جان سکتے۔ اگر یہ کہا جائے۔ کہ حسی مبادی کو بھی ذہن پیدا کرتا ہے۔ تب یہ چارواک
کا دعوے چھوڑ کر انتہائی تصوریت کا اقرار ہو گا۔ پس ماننا پڑتا ہے کہ ذہنی حالات
بے ابتدا اور بغیر کسی اصل کے ہوتے ہیں۔ ان کی صفاتِ مختصہ کا تعین گذشتہ زندگیوں
کے تجربات سے ہوتا ہے اور ان تجارب کی یاد کے طور پر ہی خوف اور دودھ پینے کی
جبلتیں نوزا دبچے میں نمودار ہوا کرتی ہیں[1]۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے۔ کہ حالاتِ شعوری ۵۴۵
نہ تو جسم سے پیدا ہوتے ہیں اور نہ ذہن سے۔ بلکہ وہ بے ابتدا ہیں اور گذشتہ زندگی کے
حالاتِ شعوری کے نتائج ہوتے ہیں اور وہ حالات اس سے بھی پہلی زندگیوں کا ثمر
ہوتے ہیں اور علیٰ ہذا القیاس۔ آبائی شعور کو اولاد کے شعور کی علت خیال نہیں کر سکتے

---

[1] کمل شیل پنجکا، ۵۳۶۔

کیونکہ آخر الذکر اول الذکر سے مختلف ہوا کرتا ہے اور ایسی ہستیاں بھی موجود ہیں۔ جو والدین سے پیدا ہی نہیں ہوتیں۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے۔ کہ حیاتِ حاضرہ کے شعوری حالات لازمی طور پر سابقہ زندگی کے حالاتِ شعوری کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس طرح گذشتہ زندگی کا ہونا ثابت ہوتا ہے اور چونکہ حیاتِ حاضرہ کے شعوری حالات اور آئندہ زندگیوں کے شعوری حالات سے متعین ہوتے ہیں اس لئے موجودہ زندگی کے ذہنی حالات بھی لازمی طور پر اور حالات ذہنی کے معین ہوں گے۔ اس سے آئندہ جنموں کی ہستی ثابت ہوتی ہے۔ بشرطیکہ یہ ذہنی حالات الفت۔ نفرت۔ غصہ وغیرہ جذبات سے مربوط ہوں۔ کیونکہ ذہنی حالات دوسرے ذہنی حالات کو صرف اس حالت میں پیدا کر سکتے ہیں جبکہ وہ الفت۔ نفرت۔ غصہ وغیرہ جذبات سے متاثر ہوں اور طفل نوزاد ان جذبات کو پچھلی زندگی کے ان ذہنی حالات کو ورثتاً حاصل کرتا ہے جو اس کی موجودہ زندگی کے سلاسل تجارب کی تعیین کرتے ہیں لیکن اگرچہ گذشتہ تجربات موجودہ زندگی میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ مگر اس صدمے کے باعث جو رحم میں جنین کے رہنے کے سبب پہنچتا ہے۔ یہ تجربات عالم طفولیت میں خود کو فوراً ظاہر نہیں کرتے اور عمر کے ساتھ ساتھ بتدریج نمودار ہوتے ہیں۔ انسان کو پچھلا تجربہ بھول جایا کرتا ہے۔ اس طرح خوابات و ہذیان کی حالت میں اگرچہ گذشتہ تجربات کے عناصر موجود ہوتے ہیں۔ لیکن وہ بگڑی ہوئی صورت میں دوبارہ ترتیب پاتے ہیں۔ اور حافظے کی شکل میں نمودار نہیں ہوتے۔ اس لیے گذشتہ زندگیوں کے تجربات عام طور پر بچے کو یاد نہیں آتے۔ اگرچہ بعض اشخاص ایسی خاص قابلیت رکھتے ہیں کہ وہ پچھلی زندگیوں کو یاد کر سکتے ہیں۔ یہ خیال غلط ہے، کہ ذہن جسم کے سہارے یا اس میں رہتا ہے۔ کیونکہ ذہن بے صورت ہے۔ اگر ذہن جسم کی ذات کے اندر موجود ہوتا اور جسمانی مواد سے بنا ہوتا۔ تب ذہنی حالات بھی خود جسم کی مانند آنکھ سے دیکھے جا سکتے۔ ذہنی حالات کو صرف وہی ذہن دیکھ سکتا ہے۔ جس کے اندر ان کا وقوع ہوتا ہے۔ لیکن جسم اپنے اور دوسروں کے ذہن سے بھی مدرک ہو سکتا ہے۔ اس لئے ان کی صفات بالکل جداگانہ ہیں۔ اور اس لیے یہ ایک دوسرے سے بالکل ہی مختلف نہیں۔ جسم لگاتار بدل رہا ہے اور یہ حالاتِ شعوری کے متحدہ سلسلے ہی ہیں، جو جسم کے واحد اور لگاتار ہونے کا خیال پیدا کرتے ہیں۔ کیونکہ اگرچہ

انفرادی شعورات ہر لمحہ مٹ رہے ہیں۔ لیکن ان کا سلسلہ گذشتہ۔ حال اور آیندہ کی زندگیوں میں اپنے تواتر میں ایک ہی رہتا ہے۔ اگر سلسلہ مختلف ہو۔ جیسے گائے اور گھوڑے یا دو مختلف اشخاص کی حالت میں تب ایک سلسلے کے حالات دوسرے سلسلے پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ پس ایک شعوری حالت دوسری شعوری حالت کو معین کرتی ہے اور وہ ایک شعوری حالت کو وعلیٰ ہذالقیاس مگر صرف سلسلۂ واحد کے اندر۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے، کہ بے شعور حالت میں بھی شعور موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تب اُس وقت کے لیے شعور نہ رہنے سے سلسلہ ٹوٹ جاتا۔ شعوری حالات حواس اور محسوسات پر انحصار نہیں رکھتے۔ کیونکہ وہ سابقہ حالات کے نتائج ہوتے ہیں۔ خوابات میں جبکہ حواس معطل ہوتے ہیں اور کوئی محسوس شے موجود نہیں ہوتی شعوری حالات کی پیدائش برابر جاری نہیں ہے اور ماضی اور مستقبل کے واقعات کے علم یا خرگوش کے سینگ کی مانند فرضی چیزوں کے علم کے شعوری حالات کا عدم انحصار صاف طور پر عیاں ہوتا ہے۔ پس اس سے ثابت ہے، کہ شعور نہ تو جسم سے پیدا ہوتا ہے اور نہ اُس سے متعین اور مشروط ہوتا ہے۔ یہ صرف اپنے گذشتہ حالات سے متعین ہوتا ہوا آیندہ حالاتِ شعوری کو خود متعین کرتا ہے۔ نیز اس سے ماضی اور مستقبل کی زندگیوں کا ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔

چارواکوں کے خلاف جینیوں اور اہل نیائے کی دلائل تصوری بودھوں کی دلائل مذکورۃ الصدر سے کسی قدر مختلف ہیں، کیونکہ جینی اور اہل نیائے روح کی پائداری کے قایل ہیں جبکہ اہل بدھ اس سے منکر ہیں۔ چنانچہ ودیانندی اپنی تصنیف تتوارتھ سلوک وارتک میں کہتا ہے کہ سب سے بڑی دلیل جو روح کو مادے کی پیدائش ماننے میں مانع ہے۔ وہ مسلمہ لگاتار۔ مکان وزمان سے غیر محدود۔ عالمگیر خود آگاہی ہے۔ یہ ادراکات کہ "یہ نیلا ہے"۔ "میں سفید ہوں" بیرونی اشیا اور حواس کے اوپر منحصر ہیں، اور اس لیے انھیں خود آگاہی کی نمونے کی مثالیں نہیں خیال کر سکتے۔ اگر ایسے ادراکات کہ "میں مسرور ہوں" جو براہ راست ادراکِ روح کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ حواس کی مانند آلاتِ خارجی وغیرہ کے عمل پر انحصار نہیں رکھتے۔ اگر اس خود شعوری کو بذاتِ خود ثابت نہ مانا جائے۔ تب کوئی مسئلہ یہاں تک کہ چارواک کا

وہ مسئلہ بھی جو تمام مصدقہ عقائد کو ہٹانا چاہتا ہے پیش نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اس خود شعوری سے ہی تمام اعلانات ممکن ہوتے ہیں۔ اگر ایک شعور اپنی تصدیق کے لئے کسی دوسرے شعور کا محتاج ہوتا تب استدلال دوری لازم آتا۔ اور پہلے شعور کو بے شعور ماننا پڑتا۔ پس چونکہ آتما خود کو خود شعوری (سوَسنویدن) میں نمودار کرتا ہے اور چونکہ جسم بھی دیگر تمام جسمانی اشیا کی مانند حسی عمل کے ذریعے محسوس کیا جاتا ہے۔ اس لیے آتما بالکل ہی جسم سے مختلف ہستی ہے جو جسم سے پیدا ہو نہیں سکتی اور چونکہ یہ ابدی ہے۔ اس لئے یہ جسم کے ذریعے نمودار نہیں ہو سکتی۔ نیز چونکہ شعور حواس کے بغیر بھی موجود ہوتا ہے اور چونکہ یہ جسم اور حواس کی موجودیت میں بھی غیر موجود ہو سکتا ہے۔ اس لیے اسے جسم پر منحصر خیال نہیں کیا جا سکتا۔ پس خود آگاہی کی شہادت آتما کو جسم سے بالکل مختلف بتلاتی ہے۔ ویانندی کی دیگر دلائل ان تصوری بودھوں کے خلاف دی گئی ہیں۔ جو پائدار روح نہ مانتے ہوئے بے آغاز حالاتِ شعوری میں اعتقاد رکھتے ہیں اور اس بحث کو یہاں نظر انداز کرنا ہی مناسب معلوم ہوتا ہے[1]۔

۵۴۷

جنیت نیائے منجری (صفحات ۴۳۹ - ۴۴۱) میں یوں استدلال کرتا ہے کہ جسم بچپن سے لیکر بڑھاپے تک لگاتار بدلتا رہتا ہے اس لیے ایک جسم کا تجربہ اس نئے جسم سے تعلق نہیں رکھ سکتا۔ جو بالیدگی اور پیری میں سے گذر کر بنا ہے۔ اور اس لیے روح کی وحدت اور شناخت جو علم کے ضروری اجزائے ترکیبی میں سے ہیں جسم سے متعلق نہیں ہو سکتے[2] بے شک یہ سچ ہے کہ اچھی غذا اور دوا جسم کے لیے مفید ہوتے ہیں۔ وہ عقل کے صحیح عمل کے لیے بھی مفید ہوتے ہیں۔ اور یہ بات بہت درست ہے کہ وہی۔ نباتاتی پیداواریں اور مرطوب مقامات جلد ہی متعفن ہو کر کیڑے پیدا کرنے لگتے ہیں۔ مگر یہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ مادہ شعور کو پیدا کرتا ہے۔ ارواح ساری کل ہیں اور جہاں کہیں عناصر جسمانی کی موزوں صورتیں موجود ہوتی ہیں۔ وہ اپنے کرموں کے مطابق ان کے ذریعے خود اظہاری کرنے لگتی ہیں۔ مزید براں شعور کو حواس سے بھی منسوب نہیں کر سکتے۔ کیونکہ مختلف حسی تعلمات کے

---

[1] تتو ار۔ شلوک وارتک۔ صفحات ۲۶ - ۵۲۔

[2] نیائے منجری صفحات۔ ۴۶۰ - ۴۶۸۔

علاوہ انا یا ذات کا بھی ادراک موجود ہوتا ہے۔ جو ان مختلف حسی تعلمات کو باہم مترتب کرتا ہے، چنانچہ میں محسوس کرتا ہوں، کہ جو شے میں آنکھوں سے دیکھتا ہوں اسی کو ہاتھ سے لمس کرتا ہوں۔ یہ تجربہ صاف طور پر بتلاتا ہے، کہ حسی تعلمات کے علاوہ ایک انفرادی ذاتِ مدرکہ موجود ہے۔ جو ان احساسات کو باہم مربوط کرتی ہے اور ایسی مربوط کن ہستی کے بغیر مختلف احساسات کا اتحاد ممکن نہ تھا۔ مگر سنشکشت چارواک کہتے ہیں۔ کہ ایک جاننے والی ہستی اُس وقت ہی موجود ہوتی ہے۔ جب تک کہ جسم رہتا ہے۔ لیکن یہ جاننے والی ذات ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہونے کی بجائے فنائے جسم کے ساتھ ہی فنا ہوجاتی ہے۔ اس لیے روح غیر فانی نہیں ہے اور فنائے جسم کے بعد کوئی عاقبت (پرلوک) نہیں ہے۔[1] اس کے جواب میں جنیت کہتا ہے کہ اگر اس جسم کے دورانِ حیات میں آتما کو مان لیا جائے۔ تب چونکہ آتما جسم سے مختلف شے ہے اور چونکہ یہ بے اجزا اور غیر مادی ہے اس لیے کوئی شے اسے فنا نہیں کرسکتی آج تک کبھی کسی نے روح کو جسم کی مانند جلتے یا پرندوں سے نوچے اور درندوں سے کھائے جاتے نہیں دیکھا۔ اس لیے چونکہ کبھی اسے فنا ہوتے نہیں دیکھا گیا اور چونکہ ہم کسی ایسی علت کو قیاس میں نہیں لاسکتے جو اسے فنا کرسکے۔ اسے غیر فانی ماننا پڑتا ہے۔ چونکہ آتما ابدی ہے اور چونکہ یہ جسم کے ساتھ گذشتہ اور آیندہ تعلقات رکھتا ہے۔ یہ ثابت کرنا کچھ مشکل نہیں ہے کہ یہ جسم کے ساتھ مستقبل تعلق بھی رکھے گا۔ اس طرح سے آتما نہ تو جسم کے کسی حصے میں رہتا ہے اور نہ سارے جسم میں بلکہ ساری کل ہے اور وہ جسم کے ساتھ کرموں کی وجہ سے مربوط ہوتا ہے۔ اس کا مالک ہوتا ہے۔ جنیت پرلوک یا حیات بعد الممات کے معنی یہی سمجھتا ہے، کہ جسم کے فنا ہونے پر روح دوبارہ جنم لیتی ہے یا دیگر اجسام کے ساتھ مربوط ہوتی ہے۔ دوبارہ جنم کے بارے میں جو دلائل پیش کی گئی ہیں یہ ہیں۔ (۱) جبلی طور پر بچوں کا ماں کے تھنوں سے دودھ چوسنا یا ان کا ہنسنا اور رونا جس کی صرف یہی توجیہ کیجا سکتی ہے کہ انھیں پچھلے جنم کے تجربات یاد آیا کرتے ہیں (۲) طاقتوں۔ عقل۔ مزاج، صفات اور عادات میں

۵۴۸

---

[1] نیائے منجری صفحات ۴۳۹ - ۴۴۱۔

عدم مساوات اور ایک ہی ختم کی مساعی سے مختلف نتائج کا حاصل ہونا۔ یہ ساری باتیں پچھلے جنموں میں کیے ہوئے کرموں کا پھل ماننے سے ہی سمجھ میں آسکتی ہیں[1]۔

شنکر برہم سوتر III ۳-۵۳-۵۴ میں روح کی عدم موجودیت کے بارے میں مسئلہ لوکایت کی تردید کرنا چاہتا ہے۔ لوکایت کی بڑی بڑی دلائل یہ ہیں۔ کہ چونکہ شعور اس وقت ہی موجود ہوتا ہے۔ جبکہ جسم موجود ہوتا ہے اور جسم کے بغیر وہ کہیں نہیں پایا جاتا اس لیے یہ شعور ضرور ہی جسم سے پیدا ہوتا ہے۔ حرکات حیات۔ شعور۔ حافظہ اور دیگر عقلی افعال بھی جسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ وہ صرف جسم کے اندر ہی تجربے میں آتے ہیں اور اس سے باہر کہیں نہیں پائے جاتے۔ اس کے جواب میں شنکر کہتا ہے۔ کہ حرکاتِ حیات اور حافظے وغیرہ کبھی کبھی اس حالت میں پائے نہیں جاتے جبکہ جسم (بحالتِ مرگ) موجود ہوتا ہے۔ اس لیے وہ جسم کی پیداوار نہیں ہو سکتے۔ رنگ صورت وغیرہ صفاتِ جسمانی کو ہر شخص دیکھ سکتا ہے۔ مگر بعض ایسے لوگ ہیں جو شعور۔ حافظے وغیرہ کو نہیں دیکھ سکتے۔ اور اگرچہ یہ اس وقت ہی۔ مدرک ہوتے ہیں۔ جب تک کہ جسم رہتا ہے۔ لیکن اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ جسم کے فنا ہونے پر شعور کوئی ہستی نہیں رکھتا۔ مزید براں اگر شعور ایک جسمانی پیداوار ہوتا۔ تب یہ جسم کو نہ جان سکتا۔ کوئی آگ خود کو نہیں جلا سکتی۔ کوئی رقاص اپنے کندھوں پر سوار نہیں ہو سکتا۔ شعور وا تما ایک اور لا تغیر ہونے سے ابدی آتما متصور ہوتا ہے۔ اگرچہ عام طور پر روح خود کو جسم کے تعلق میں ہی نمودار کرتی ہے۔ لیکن اس سے تو صرف یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ جسم اس کا ایک آلہ ہے۔ اس سے چارواک کا یہ دعوٰے ثابت نہیں ہوتا کہ آتما جسم سے پیدا ہوتا ہے۔ چارواک راسخ الاعتقاد ہندوؤں کے سارے معاشرتی و اخلاقی اور مذہبی لائحہ پر نکتہ چینی کرتے تھے۔ اس طرح سے شری ہرش نَیشد ھاچرت میں ان کے خیالات کی نمایندگی کرتا ہوا کہتا ہے ویدوں کا یہ نظریہ کہ گیہوں سے عجیب وغریب نتائج ظہور میں آتے ہیں۔ تجربے سے بالکل غلط ثابت ہوتا ہے اور پرانوں کی پانی کے اوپر تیرنے والے پتھروں کی کہانی کی مانند باطل ہے۔ صرف وہی لوگ جو کام کے لیے کوئی دانائی اور استعداد نہیں رکھتے۔

---

[1] نیائے منجری صفحات ۴۷۰۔۴۷۴۔

ویدک یگیہ کرنے۔ تروتنڈی ہونے۔ ماتھے پر بھسم رمانے سے روزی کمایا کرتے ہیں۔ ذات پات کی پاکیزگی کوئی وقعت نہیں رکھتی کیونکہ جب مردوں اور عورتوں کے نہ دبنے والے جذبات شہوانی پر غور کیا جاتا ہے۔ تب یہ کہنا ناممکن ہو جاتا ہے کہ کوئی خاص نسل ساری تاریخ میں اپنے بہت سے گھرانوں میں پدرانہ اور مادرانہ پہلوؤں پر پاک چلی آتی ہے۔ مرد خود کو غیر ملوث رکھنے کا کچھ بہت خیال نہیں کرتے اور عورتوں کو پردے میں بند رکھنے کی وجہ رقابت اور جلاپے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یہ خیال نادرست ہے کہ بے لگام شہوت پرستی میں کوئی گناہ ہے اگلے جنم میں گناہ دکھ دیتے ہیں اور نیکیوں سے سکھ حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ کون جانتا ہے۔ کہ اگلی دنیا میں کیا ہوگا۔ جبکہ یہاں ہم گناہ گار لوگوں کو خوشحال اور نیک لوگوں کو دکھی پاتے ہیں۔ ویدوں اور سمرتیوں میں باہمی تضاد پایا جاتا ہے اور صرف مفسرین کی چالاکی ان کے درمیان مصالحت دکھایا کرتی ہے اور اگر یہ حال ہے۔ تب کیوں نہ اس نظریے کو اختیار کیا جائے کہ انسان من مانی کارروائی کیا کرے۔ کہا جاتا ہے کہ روح کا احساس جسم کے ساتھ موجود ہوتا ہے مگر جب یہ جسم جل جاتا ہے۔ تب نیکی اور بدی کا کیا باقی رہ جاتا ہے اور اگر روح کو کسی اور جسم میں کچھ بھگتنا پڑ گیا تب یہ بات ہمیں ہرگز نہیں پہنچا سکتی۔ یہ بات مضحکہ خیز ہے کہ کوئی شخص مرنے کے بعد کسی بات کو یاد رکھ سکے گا۔ یا مرنے کے بعد اسے کرموں کا پھل بھوگنا پڑے گا۔ یا مرنے کے بعد براہمنوں کو کھلانے سے روح کو کوئی خوشی یا تسلی ملے گی۔ مورتی پوجا (بت پرستی) یا پھولوں کے ساتھ پتھروں کی پرستش یا گنگا میں غسل مذہبی عمل کے طور پر بالکل ہی مضحکہ خیز ہے۔ مرے ہوؤں کے لیے شرادھ کی رسم ادا کرنا بالکل بے سود ہے۔ کیونکہ اگر خوراک کا نذر کرنا مردوں کی بھوک کو تسلی دے سکتا۔ تب تو دور دراز کی سیاحت کرنے والے رشتے داروں کی بھوک بھی گھر میں غذا نذر کرنے سے مٹ جایا کرتی درحقیقت جسم کی فنا اور موت پر ہر شے ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب جسم جل کر راکھ ہو جاتا ہے۔ تب کوئی شے عود نہیں کرتی۔ چونکہ کوئی روح۔ کوئی دوسرا جنم۔ کوئی خدا اور کوئی نجات موجود نہیں ہے اور چونکہ تمام کتب مذہبی ان پروہتوں کی ہدایات ہیں جو لوگوں کو دھوکا دینا چاہتے ہیں اور پرانوں میں بھی اسطوری بیانات اور فرضی حکایات کے سوا کچھ نہیں۔

ہمارے رویے کا معراج و انعہ لذت پرستی ہے گناہ اور نیکیاں بے معنی ہیں۔ وہ محض الفاظ ہیں۔ جن کے لئے مذہبی پیشوا لوگوں کو اپنے فائدے کے لئے ایک طرز خاص پر عمل کرنے پر ڈرایا اور دھمکایا کرتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات کے میدان میں چارواک مادہ پرست ہیں اور مٹی۔ پانی۔ ہوا اور آگ کے قابل احساس ذرات اور ان کی ترکیبات کے سوا کسی اور شے کو نہیں مانتے۔ منطق کے میدان میں وہ صرف اسی چیز میں یقین رکھتے تھے۔ جو حواس سے براہ راست محسوس کیجا سکتی ہے۔ وہ کرموں۔ کرموں کے پھل۔ دوبارہ جنم اور ارواح سے منکر تھے اور وہ عارضی لذات محسوسات اور حسی خوشیوں کی بے حد لطف اندوزی کے سوا اور کسی شے کی پرواہ نہ رکھتے تھے۔ وہ موجودہ لذت کو آیندہ خوشی کے لئے قربان کرنے کو تیار نہ تھے۔ نیز وہ جیرک کے اصول اخلاق کے مطابق کل زندگی کی اجتماعی بہبودی اور خوشی کو بڑھانے کا مقصد نہ رکھتے تھے۔ ان کی نظر میں آج کا کبوتر کل کے مور سے بہتر تھا مستقبل میں اشرفی حاصل کرنے کی نسبت آج تانبے کا پیسہ مل جانا ہی اچھا تھا۱؎۔ اس طرح سے وہ صرف موجودہ اور فوری لذات کے ہی طالب تھے۔ اور کوئی بھی انضباط یا عاقبت اندیشی یا کوئی سوچ بچار جو موجودہ لذات کی قربانی کا مقتضی ہو۔ ان کی نظروں میں احمقانہ اور غیر دانشمندانہ تھا۔ ایسا معلوم نہیں ہوتا۔ کہ ان کی تعلیمات میں کوئی عنصر قنوطیت موجود ہو۔ ان کا سارا اخلاق صرف اُس مابعد الطبیعاتی اور منطقیانہ مسلکے کا نتیجہ تھا کہ صرف محسوسات اور حسی لذات ہی موجود ہیں اور کوئی بھی بالاتر از حواس اور برتر از عقل و قیاس حقیقت موجود نہیں ہے اور اس لئے لذات کے درمیان کوئی تدریج یا کیفی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ ہم لذات محسوسات کا مزہ چکھنے کے قدرتی میلان میں کسی طرح کی رکاوٹ ڈالا کریں۔

۱؎ کام سوترا۔ ۲۔ ۲۹، ۳۰

صحت نامہ

تاریخ ہندی فلسفہ

جلد سوم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲۳	۷	ستھریں	سترھویں	۱۷۰	۱	کے	کر
۲۴	۱	گوبال	گوپال	۱۷۸	۵	دوینکٹ	وینکٹ
۲۸	۲	تنکرشمن	تنکرشن	۱۸۳	۸	شمر	مشر
۳۶	۹	اپنا	اپنے	۲۰۶	۱۴	تشرح	تشریح
۴۴	۱۱	منعکس گر	منعکس کر	۲۱۰	۱۴	انساتی	انسانی
۴۸	۱۴	ودامودر	دامودر	۲۱۱	۱۲	ندات	ذرات
۷۷	۱	آڑوار	آروار	۲۲	۸	ہواس	ہوااس
〃	۳	آدار	〃	۲۲۲	۷	بنات	بذات
۹۹	۲۰	معتبرک	متبرک	۲۳۷	حاشیہ ۳ سطر ۲	ماشا	مانتا
۱۰۰	۵	بھگون	بھگوان	۲۳۸	بقیہ حاشیہ سطر ۱	شبیہ	شبیہ
۱۴۰	۱۸	جھگڑے	جھگڑتے	〃	۱۳	کی	کہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۲۳۸	۱۴	شبیہہ	شبیہہ
۲۷۰	۲۱	ٹھیرسا	ٹھہراتا
۲۷۱	۱۰	عکم	علم
۲۷۴	۸	نحصار	انحصار
۳۱۶	۲۵	سے	شے
۳۳۸	۱۳	لے	بے
۳۵۳	۲۳	لے	کے
۳۵۶	۱۶	دہلانات	وہیلانات
۳۶۲	۲	کرنیلے	کرینگے
۴۴۳	۱۴	جز	جزو
۴۶۲	۲۵	پرنڑے	پردے
۴۷۶	۱۴	بھالی	بھائی
۴۹۶	۱	سوسائیٹی	سوسائٹی
۵۰۰	۱۵	گورو	گرو
۵۰۱	۵	"	"
۵۰۲	۱۸	بھیدہ اد	بھیدواد
۵۰۷	۱۸	کرنا	کرنا
۵۱۰	۱	مکانیکی	میکانیکی
"	۱۵	گورو	گرو
۵۲۵	۳	ترویدلت	تردیدات
۵۳۰	۲۳	شارہ	اشارہ
۵۳۴	۱	کانٹ چھانٹ	کاٹ چھانٹ
۵۳۷	۱۳	کر	کہ
۵۴۳	۱۱	ہیں	ہیں
۵۴۶	۱۵	کے	کہ
"	۱۷	جالت	حالت
۵۵۱	۶	راکھتی	رکھتی
۵۵۵	۱۴	پرہم	برہم
۵۵۹	۲۰	خنا	فنا
۵۶۳	۲۰	نفات	ذات
۵۷۱	۲۲	تسار	آثار
۶۰۷	۹	حرات	حرارت
"	۱۵	روائتا	روائتہ
۶۱۴	۶	کائبناتی	کائناتی
۶۱۸	۱۴	اہنگار	اہنکار
۶۲۹	۱۶	سوفسطانی	سوفسطائی
۶۳۳	۳	براثر	برااثر